P. Rég. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

Professeur à la Faculté de théologie
de l'Angelico, Rome

Perfection chrétienne et Contemplation

selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix

« *Optavi, et datus est mihi sensus;*
Invocavi, et venit in me spiritus sapientiæ. »
(Sagesse, VII, 7.)

Prélude normal de la vision du ciel, la contemplation infuse, comme le ciel, est, par la docilité au Saint-Esprit, la prière et la croix, accessible à tous.

Éditions de La Vie Spirituelle
SAINT-MAXIMIN

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Le Sens Commun, la Philosophie de l'Être et les formules dogmatiques. 3e édition, 1 vol. in-16, 400 pp. Nouvelle Librairie Nationale, 3, place du Panthéon, Paris. **10** fr.

Dieu, son existence et sa nature, solution thomiste des antinomies agnostiques. 5e édition, 1 vol. grand in-8°, 770 pp. G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris . . . . **30** fr.

Les Perfections divines (extrait du précédent, sans discussions philosophiques). 1 volume in-8° de 340 pp. Beauchesne éditeur . . . . . **12** fr.

De Revelatione ab Ecclesia catholica proposita. 2e édition, 2 vol. grand in-8°, 564-482 pp. Rome, F. Ferrari ; Paris, Gabalda. . . . . **45** fr.

Nous soussignés avons lu l'ouvrage du P. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P., Maître en théologie, intitulé *Perfection chrétienne et Contemplation*, et nous en approuvons la publication.

Rome, Fête du Saint-Sacrement 1923.

Fr. Edouard Hugon, O. P., Maître en S. Théologie.
Fr. M.-Raymond Cathala, O. P., Lecteur en S. Théologie.

Imprimi potest.

Rome, 31 Mai 1923.

Fr. Lud. Theissling, O. P.,
Mag. gen.

Nihil obstat.

Pictavii, 22 Augusti 1923.

A. Chaperon.

Imprimatur.

Pictavii, die 25 Augusti 1923.

J. Braud, *Vic. gen.*

A LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE
MÈRE DE DIEU ET MÉDIATRICE

qui conduit les humbles à l'intimité du Christ
comme Lui-même les conduit au Père,

Hommage très imparfait de profonde gratitude
et de filiale obéissance.

Perfection chrétienne et Contemplation

INTRODUCTION

Ces pages sont l'abrégé d'un cours latin de théologie ascétique et mystique fait ces dernières années à la Faculté de théologie du Collège Angélique à Rome; elles ont paru en grande partie dans la *Vie Spirituelle*.

Nous avons surtout pris pour guide saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix.

Saint Thomas, *Doctor Communis*, comme le dit la récente encyclique *Studiorum ducem* de Sa Sainteté Pie XI, excella en effet entre tous les théologiens par l'union des deux sagesses acquise et infuse, et reçut éminemment, pour les exprimer, le charisme que saint Paul appelle *sermo sapientiae*. La sagesse acquise unissait déjà, chez lui, dans une merveilleuse synthèse la science du philosophe et celle du théologien. Quant à la contemplation infuse, qui procède du don de sagesse, elle parvint en lui aux degrés les plus élevés; souvent accompagnée d'extase et du don des larmes, elle restait supérieure à tout langage humain. C'est elle qui l'empêcha de dicter la fin de la *Somme théologique*, qui ne lui semblait plus que de la paille en comparaison de ce qu'il entrevoyait (1).

(1) Voir sa *Vie* par Guillaume de Tocco, et les Bollandistes, 7 mars. Lire aussi le récent ouvrage du P. Petitot, O. P. : *Saint Thomas d'Aquin, la vocation, l'œuvre, la vie spirituelle*, 1923. Voir *infra*, p. 637-644.

L'encyclique *Studiorum ducem*, en nous le proposant comme le Maître incontesté, non seulement pour la dogmatique et la morale, mais aussi pour l'ascétique et la mystique, insiste particulièrement sur une de ses plus belles doctrines que nous avons ici longuement développée, ch. III, a. V, à savoir que le précepte de l'amour de Dieu n'a pas de limite et que *la perfection de la charité tombe sous ce précepte*, non sans doute comme matière, ou chose à réaliser immédiatement, mais *comme la fin vers laquelle tout chrétien doit tendre, chacun selon sa condition* (1). Saint François de Sales a conservé la même doctrine, qui a été souvent méconnue bien qu'elle ait été nettement formulée par les Pères de l'Église et en particulier par saint Augustin (2).

(1) Encyclica *Studiorum ducem*, Pie XI, 29 juin 1923 : « Haec igitur a Deo delapsa seu infusa sapientia, ceteris comitata donis Sancti Spiritus, perpetuum in Thoma accepit incrementum, aeque ac caritas, omnium domina et regina virtutum. Etenim illa huic erat certissima doctrina, amorem Dei numquam non oportere crescere « ex ipsa forma praecepti : *Diliges Dominum* « *Deum tuum ex toto corde tuo* ; totum enim et perfectum idem « sunt... Finis praecepti caritas est, ut Apostolus dicit I Cor., XII, « 8 ; in fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in « his quae sunt ad finem » (IIa IIae, q. 184, a. 3). Quae ipsa est causa quare *sub praeceptum perfectio caritatis cadat tanquam illud quo omnes pro sua quisque conditione niti debent*... Itaque praeceptum de amore Dei quam late pateat, caritas eique adjuncta dona Sancti Spiritus quomodo crescant, multiplices vitae status, ut perfectionis, ut religiosorum, ut apostolatus, quid inter se differant et quae cujusque natura visque sit, haec et talia asceticae mysticaeque theologiae capita si quis pernosse volet, is Angelicum in primis Doctorem adeat oportebit. »

(2) L'Encyclique écrite par Sa Sainteté Pie XI pour le 3e centenaire de saint François de Sales, 26 janvier 1923, la rappelait en ces termes : « Le Christ a constitué l'Église sainte et source de sainteté, et tous ceux qui la prennent pour guide et maîtresse doivent par la volonté divine tendre à la sainteté de la vie : « *C'est*

Saint Thomas, en traitant des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit, nous enseigne surtout quelle est leur nature et quelles sont leurs propriétés. Saint Jean de la Croix nous fait connaître les diverses phases de leur progrès jusqu'à leur parfait épanouissement. Parmi les auteurs spirituels nous l'avons pris pour guide pour plusieurs raisons : 1° parce qu'il est incontestablement un des plus grands mystiques catholiques ; 2° parce qu'il est canonisé et que sa doctrine, qui a subi l'épreuve de la critique et a été examinée par l'Église, est parfaitement sûre ; 3° parce que, venu au XVIe siècle, il bénéficie de toute la tradition antérieure, et, connaisant à fond l'œuvre de sainte Thérèse, il l'explique en rattachant les états mystiques décrits par elle aux principes surnaturels d'où ils procèdent, aux vertus théologales et aux dons du Saint-Esprit, parvenus à leur plein développement. Il dépasse ainsi sainte Thérèse elle-même, aborde en théologien des questions très élevées sur lequelles elle

la volonté de Dieu, dit saint Paul, *que vous vous sanctifiiez.* » Quel genre de sainteté faut-il ? Le Seigneur le déclare lui-même ainsi : « *Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait.* » Que personne n'estime que cette invitation s'adresse à un petit nombre très choisi et qu'il est permis à tous les autres de rester dans un degré inférieur de vertu. Cette loi oblige, comme il est clair, absolument tout le monde, sans aucune exception. D'ailleurs, tous ceux qui parviennent au faîte de la perfection chrétienne — et ils sont presque innombrables, de tout âge et de toute classe, d'après le témoignage de l'histoire —, tous ceux-là ont connu les mêmes faiblesses de la nature que les autres et couru les mêmes dangers. En effet, saint Augustin dit excellemment : « Dieu n'ordonne pas l'impossible, mais en donnant l'ordre, il avertit d'accomplir ce que peuvent nos forces et de demander ce qui les dépasse. » — Sur cette doctrine, cf. S. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, l. III, ch. I.

a peu écrit, et fournit par là le point de jonction entre la mystique descriptive et la théologie spéculative des vertus et des dons. 4° Enfin, saint Jean de la Croix, comme tous les théologiens du Carmel, est pleinement d'accord avec saint Thomas sur les grandes questions de la prédestination et de la grâce, et, à son exemple, il a admirablement distingué la contemplation infuse des phénomènes extraordinaires qui parfois l'accompagnent.

La doctrine de ces Maîtres est l'expression sûre de la tradition, nous le verrons en la confrontant avec celle des Docteurs qui les ont précédés et de ceux qui les ont suivis (1).

*
* *

Le but que nous poursuivons est de faire connaître ce qu'est la voie unitive, pour porter les âmes à y aspirer et à faire de généreux efforts pour y atteindre.

Il y a des personnes qui parlent beaucoup de mystique, la comprennent mal et en abusent, comme on peut abuser des meilleures choses, même de la sainte Écriture ; ces personnes, il faut les éclairer par l'enseignement sûr de la théologie.

D'autres, en beaucoup plus grand nombre, ignorent complètement la mystique et semblent vouloir l'ignorer. Ils ne comptent que sur leurs efforts aidés de la grâce commune, ne visent par suite qu'à des vertus communes et ne tendent pas à la perfection, qu'ils regardent comme trop élevée. Des vies religieuses et sacerdotales, qui pourraient être grandement fécondes, ne dépassent pas ainsi une certaine médio-

(1) Cf. ch. VI, a. V : L'accord des Maîtres.

crité; cela tient souvent, en partie du moins, à la formation première et à des idées inexactes sur l'union à Dieu à laquelle tout chrétien peut et doit légitimement aspirer.

Plusieurs enfin de ceux qui devraient bien connaître les livres des grands Saints, les ouvrent à peine, sous prétexte que la doctrine en est inaccessible, qu'elle prête à des interprétations divergentes, et que, d'après plusieurs théologiens, on ne peut pas encore déterminer en quoi elle consiste, même dans les grandes lignes, en particulier sur cette question fondamentale : *La contemplation*, dont ils parlent, *est-elle, oui ou non, dans la voie normale de la sainteté?*

Il y a ainsi un certain agnosticisme en matière de théologie mystique, tout comme il y en a un autre, qui prétend qu'on ne peut discerner les vrais miracles, parce qu'on ne connaît pas toutes les lois de la nature, et qu'on ne peut s'appuyer sur l'Écriture, parce qu'on n'a pas élucidé complètement certains passages obscurs de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Nous croyons que cet agnosticisme est faux, qu'il ne peut pas faire de bien, et qu'il aboutit au résultat funeste que nous venons de signaler.

La doctrine de saint Thomas et celle de saint Jean de la Croix sur le problème indiqué nous paraît très nette, et si ces grands Maîtres avaient laissé sans solution cette question capitale, ce seraient les éléments même de la théologie mystique qui seraient encore à constituer.

Sa Sainteté Benoît XV daigna féliciter le Directeur de la *Vie Spirituelle* de faire connaître cette doctrine, et lui écrivit, le 15 septembre 1921 : « De nos jours,

beaucoup négligent la vie surnaturelle et cultivent à sa place un inconsistant et vague sentimentalisme. Aussi est-il absolument nécessaire de rappeler plus souvent ce que, avec la Sainte Écriture, les Pères de l'Église nous ont enseigné sur ce sujet, et de le faire en prenant surtout pour guide saint Thomas d'Aquin, qui a exposé avec tant de clarté leur doctrine sur l'*élévation de la vie surnaturelle*. Il faut aussi instamment attirer l'attention des âmes sur les conditions requises pour le progrès de *la grâce des vertus et des dons du Saint-Esprit, dont l'épanouissement parfait se trouve dans la vie mystique* (1). Et c'est bien cela que vos collaborateurs et vous avez entrepris d'exposer dans votre revue, d'une façon très docte et solide. »

Dans les délicates questions que nous avons dû aborder, il est parfois difficile, lorsqu'on veut combattre une erreur, de ne pas se rapprocher de l'erreur contraire, et de formuler, comme il faut, la doctrine qui s'élève au-dessus de ces déviations opposées et qui n'est un juste milieu que parce qu'elle est un sommet. Si en quelque endroit nous avions employé par mégarde quelque expression inexacte, nous la rétractons dès à présent et déclarons rejeter toute spiritualité qui s'écarte tant soit peu de celle des Saints approuvée par la sainte Église. C'est pourquoi nous n'avons guère cité que les mystiques canonisés, dont l'enseignement est communément reçu.

(1) « Necesse omnino est ut saepius recogitetur quid hac in re tradiderint, una cum Sacra Scriptura, sancti Patres, idque Aquinate praesertim magistro, qui quidem ipsorum doctrinam *de elevatione vitae supernaturalis* tam lucide exposuit ; ac praeterea quibus conditionibus proficiat *gratia virtutum et donorum Spiritus Sancti*, quorum perfectio *vita mystica* continetur. »

*
* *

Les conclusions auxquelles nous sommes arrivé peuvent se résumer dans le tableau de la page suivante (1).

Ce tableau donne quelque idée du progrès de la doctrine sur ce point depuis saint Augustin à sainte Thérèse, en allant du général au particulier. Saint Augustin avait distingué *les commençants, les progressants et les parfaits*, ce qui répondait, selon la terminologie de Denys, aux *voies purgative, illuminative et unitive*. Saint Thomas a plusieurs fois noté, dans la suite, le progrès correspondant des vertus et des dons, qui sont les principes des actes surnaturels, en particulier les degrés de l'humilité (2). — Les purifications passives des sens et de l'esprit, indiquées par saint Grégoire le Grand (3), furent décrites par Tauler et surtout par saint Jean de la Croix. Ce dernier nous dit, *Nuit obscure*, l. I, ch. 9 (3e signe), que dans la purification passive des sens « Dieu commence *à se communiquer* non plus par les sens comme auparavant, au moyen du raisonnement..., mais d'une façon

(1) Ce tableau modifie légèrement celui publié par le P. Gerest, O. P., dans son excellent petit *Memento de la Vie Spirituelle*, 1922, (Lethielleux), où il expose les idées qui nous sont communes et d'après lesquelles il a remanié l'ouvrage du P. Meynard, O. P., *Traité de la Vie intérieure*.

(2) IIa IIae, q. 161, a. 6.

(3) Cf. dernier chapitre de cet ouvrage sur l' « Accord des Maîtres », résumé de la doctrine de S. Grégoire. On y verra que c'est avec Clément d'Alexandrie qu'a commencé la division des trois degrés de la vie spirituelle.

Commençants *voie purgative* vie ascétique	Progressants *voie illuminative* seuil de la vie mystique	Parfaits *voie unitive* vie mystique	Degrés de la charité
Vertus initiales, 1er degré de la charité, tempérance, chasteté, patience, premiers degrés de l'humilité.	*Vertus solides*, 2e degré de la charité, obéissance, humilité plus profonde; esprit des conseils.	*Vertus éminentes et héroïques*, 3e degré de la charité, parfaite humilité, grand esprit de foi, abandon, patience à peu près inaltérable.	Vertus
Dons du Saint-Esprit plutôt latents, inspirations à de rares intervalles, peu d'aptitude encore à en profiter, faible docilité. L'âme a surtout conscience de son activité.	*Les dons du Saint-Esprit commencent à se manifester*, surtout les trois dons inférieurs de crainte, de science, de piété. L'âme plus docile profite davantage des inspirations et illuminations intérieures.	*Les dons supérieurs se manifestent plus notablement* et d'une façon *fréquente*. L'âme est comme *dominée* par le Saint-Esprit. Grande passivité qui n'exclut pas l'activité des vertus.	Dons
Purification active des sens et de l'esprit, ou mortification extérieure et intérieure.	*Purification passive des sens*, sous l'influence surtout des dons de crainte et de science (épreuves concomitantes).	*Purification passive de l'esprit* sous l'influence surtout du don d'intelligence. — Epreuves concomitantes où se manifestent les dons de force et de conseil.	Purifications
Oraison acquise : prière vocale, oraison discursive, oraison affective, qui se simplifie de plus en plus, dite oraison acquise de recueillement.	*Oraison infuse initiale*, actes isolés de contemplation infuse au cours de l'oraison acquise de recueillement; puis, oraison de *recueillement surnaturel* et de *quiétude* ; influence manifeste du *don de piété*.	*Oraisons infuses* d'union simple, d'union complète (parfois extatique), d'union transformante, sous l'influence de plus en plus marquée du don de sagesse. Faveurs concomittantes.	Oraisons
1er et 2e Demeures.	3e et 4e Demeures.	5e, 6e et 7e Demeures.	Demeures de Ste Thérèse

purement spirituelle, en un acte de simple contemplation ». Il s'agit manifestement ici de la contemplation infuse, comme il était déjà déclaré dans la *Montée da Carmel*, l. II, ch, 13. On comprend donc pourquoi il est dit, *Nuit obscure*, l. I, ch. 14, début : « *les progressants* ou avancés se trouvent dans la *voie illuminative*, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par *contemplation infuse.* » Enfin il est dit *Nuit obscure*, l. I, ch. 8 : « La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants. » C'est bien le *seuil de la vie mystique* comme l'oraison de recueillement surnaturel décrite par sainte Thérèse, IVe Demeure, ch. 3. Cette oraison est souvent précédée d'actes isolés de contemplation infuse au cours de l'oraison acquise de recueillement décrite par la Sainte dans le *Chemin de la Perfection*, ch. 28. — On voit ainsi dans la voie illuminative se manifester nettement les dons de crainte et de science (purification passive des sens où l'on connaît le vide des choses créées) et celui de piété (quiétude de la volonté, où se trouve ce don).

Dans ce tableau approximatif on considère l'âme idéale, par manière d'abstraction, et les voies illuminative et unitive y sont envisagées, non pas seulement sous leur forme imparfaite, mais dans leur plénitude, comme le fait saint Jean de la Croix, écho fidèle de la tradition.

Cette haute perfection est bien celle décrite par saint Augustin et saint Grégoire, celle à laquelle conduisent les douze degrés de l'humilité énumérés par saint Benoît, ou les sept degrés de saint Anselme ; 1° connaître qu'on est méprisable, 2° souffrir de l'être, 3° avouer qu'on l'est, 4° vouloir que le prochain le

croie, 5° supporter patiemment qu'on le dise, 6° accepter d'être traité comme une personne digne de mépris, 7° aimé à être traité ainsi (1).

Cette grande conception de la perfectiou chrétienne et des voies illuminative et unitive est la seule qui nous paraisse conserver toute l'élévation de l'Évangile et des épîtres de saint Jean et de saint Paul.

Le précepte de l'amour en effet, comme nous venons de le dire, n'a pas de limites : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, et de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même (2). » Jésus ajoute pour tous : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (3) », et tout le sermon sur la montagne, qui commence par les béatitudes, est comme le commentaire de cette parole. Pour nous élever à cette perfection, « le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous..., nous avons tous reçu de sa plénitude (4) ». — La vie de la grâce qui nous a été donnée est le germe de celle du ciel, c'est la même vie en son fond : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi a la vie éternelle (5). » — La contemplation des mystères de la vie du Christ sera donnée à ceux qui le suivent fidèlement : « Celui qui a reçu mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime, et celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je l'aimerai aussi et je me découvrirai à lui, *et manifestabo ei meipsum* (6). » « Je prierai mon Père, et il vous donnera un autre consolateur, afin qu'il

(1) Voir l'explication de ces degrés de l'humilité dans saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 161, a. 6.

(2) *Luc.* x, 27. — (3) *Matth.*, v, 48. — (4) *Jean.*, i, 14, 16. — (5) *Jean*, vi, 47 ; viii, 51. — (6) *Jean*, xiv, 21.

demeure en vous éternellement... Le Saint-Esprit, que mon Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit (1). »

L'amour du prochain doit aller lui aussi très loin : « Je vous laisse un commandement nouveau, c'est de vous aimer les uns les autres, comme je vous ai aimés, *sicut dilexi vos* (2). » « Or personne ne peut avoir un plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis (3). »

Le Sauveur, pour nous faire entendre en quoi consiste la perfection de la charité, a dit aussi en priant pour nous : « Père saint, conservez en votre nom ceux que vous m'avez donnés, pour qu'ils soient un comme nous... La lumière que vous m'avez donnée, je la leur ai donnée, pour qu'ils soient un, comme nous-mêmes nous sommes un, *ut sint unum sicut et nos unum sumus* (4). »

L'Évangile selon saint Matthieu n'est pas d'une moindre élévation, lorsqu'il rappelle, ch. XI, 25-29, ces paroles de Jésus : « Je vous bénis, mon Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux prudents et aux sages et de ce que vous les avez révélées aux petits. »

Enfin saint Paul nous a montré tout ce qu'est et doit être le corps mystique du Christ, comment le chrétien doit être incorporé au Christ par une sanctification progressive, qui donne une très grande idée des trois phases distinguées plus tard.

Voie purgative : Incorporés au Christ, les fidèles

(1) *Jean*, XIV, 16, 26. — (2) *Jean*, XIII, 34. — (3) *Jean*, XV, 13. — (4) *Jean*, XVII, 11, 22.

doivent orienter toute leur vie vers le ciel et mourir de plus en plus au péché : « Mortifiez les membres de l'homme terrestre qui est en vous... dépouillez le vieil homme avec ses œuvres (1). » « Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême, pour mourir au péché... Si nous avons été entés en lui par la ressemblance de sa mort, nous y serons aussi entés par la ressemblance de sa résurrection; sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché soit détruit en nous (2). » « Ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises (3). » Aussi les Apôtres portent-ils « dans leur corps la mort de Jésus, pour que la vie de Jésus soit aussi manifestée en eux (4) ». Qui sacrifie sa vie, la retrouve transfigurée : « si le grain de froment, mis en terre, ne vient à mourir, il reste seul; mais quand il est mort, il porte beaucoup de fruit » (Jean, XII, 24).

La voie illuminative est aussi indiquée par saint Paul, lorsqu'il nous dit que le chrétien, à la lumière de la foi et sous l'inspiration du Saint-Esprit, doit « se revêtir de l'homme nouveau, qui s'éclaire et se se renouvelle selon l'image de son Créateur... Revêtez-vous donc, comme élus de Dieu, saints et bien-aimés, de tendresse et d'entrailles de miséricorde, de bonté, d'humilité, de modestie, de patience... Mais surtout revêtez-vous de la charité, qui est le lien de la perfection (5) ». — Il faut imiter Jésus-Christ et ceux qui lui ressemblent (6), il faut avoir ses sentiments,

(1) *Coloss.*, III, 5, 10. — (2) *Rom.*, VI, 4-6, et XII, 2. — (3) *Galat.*, V, 24. — (4) II *Cor.*, IV, 10. — (5) *Coloss.*, III, 10, 12 ; item *Ephes.*, IV, 1-6 ; *Coloss.*, I, 10-12 ; II *Cor.*, XIII, 9, 16 ; *Gal.*, II, 9. — (6) *Phil.*, II, 5 ; I *Cor.*, XI, 1.

prendre l'esprit de ses mystères, de sa passion (1), de son crucifiement (2), de sa mort, de sa sépulture (3), de sa résurrection (4), de son ascension (5). Aussi saint Paul souffre-t-il les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que le Christ soit formé dans l'âme des fidèles (6), jusqu'à ce qu'ils soient parfaitement éclairés par la lumière de vie. « Tout me semble une perte, dit-il, au prix de cette haute connaissance de Jésus-Christ, mon Seigneur, pour l'amour de qui je me suis privé de toutes choses ; je les regarde comme des ordures, afin de gagner Jésus-Christ (7). »

La voie unitive enfin est celle suivie par le chrétien surnaturellement éclairé, qui vit dans une union pour ainsi dire continuelle avec le Christ : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu. N'ayez de goût que pour les choses du ciel, et non pour celles de la terre. Car vous êtes morts (au monde) et votre vie est cachée en Dieu avec le Christ, *vita vestra est abscondita cum Christo in Deo* (8). » « Et que la paix du Christ, à laquelle vous avez été appelés de manière à former un seul corps, règne dans vos cœurs. Soyez reconnaissants. Que la parole du Christ demeure en vous avec abondance et vous comble de sagesse. Instruisez-vous et exhortez-vous les uns les autres ; que vos cœurs s'épanchent en Dieu en psaumes, hymnes et cantiques spirituels. Et quoi que vous fassiez, en parole ou en œuvres, faites tout au nom de Jésus-Christ, en rendant par lui des actions de grâces à Dieu le Père (9). » Telle est bien, sous l'inspiration

(1) *Rom.*, VIII, 7. — (2) *Rom.*, VI, 5. — (3) *Rom.*, VI, 4-11. — (4) *Col.*, III, 1. — (5) *Ephes.*, II, 6. — (6) *Gal.*, IV, 19. — (7) *Phil.*, III, 8. — (8) *Col.*, III, 1-4. — (9) *Col.*, III, 15-17.

du Saint-Esprit, l'union à Dieu par le Christ et la contemplation aimante et savoureuse des grands mystères de la foi (1); c'est le prélude normal de la vision du ciel : « Et quand le Christ, votre vie, apparaîtra, vous apparaîtrez vous aussi dans la gloire. *Cum Christus apparuerit, vita vestra, tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria* (2). »

(1) Voir plus loin, p. 388, 389, ce que dit saint Paul de l'esprit de sagesse. — (2) *Col.*, III, 4.

CHAPITRE PREMIER

Le Problème mystique actuel

ARTICLE Ier

Objet et méthode de la théologie ascétique et mystique

Que faut-il entendre par Théologie ascétique et mystique? Est-elle une science spéciale ou une partie de la Théologie? Quel est son objet propre? — Sous quelle lumière procède-t-elle? Quels sont ses principes? Quelle est sa méthode?

Ce sont là des questions sur lesquelles il importe d'être fixé avant de chercher en quoi se distinguent l'ascétique et la mystique et d'aborder les principaux problèmes qu'elles doivent résoudre.

I. — *Que faut-il entendre par Théologie ascétique et mystique? Quel est son objet?*

Théologie signifie science de Dieu; et l'on distingue la théologie naturelle ou théodicée, qui connaît Dieu à la seule lumière de la raison, et la théologie surnaturelle, qui procède de la révélation divine, en examine le contenu et déduit les conséquences des vérités de foi.

Cette théologie surnaturelle est dite dogmatique en tant qu'elle porte sur les mystères révélés, principalement sur la Sainte Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eucharistie et les autres sacrements, la vie future. Elle est dite morale en tant qu'elle traite des actes humains, des préceptes et conseils révélés, de la grâce, des vertus chrétiennes, théologales et morales, des dons du Saint-Esprit, qui sont autant de principes d'action ordonnés à la fin surnaturelle que la révélation fait connaître.

Souvent, chez les modernes, la théologie morale, trop séparée de la dogmatique, à laquelle elle a abandonné les grands traités de la grâce, des vertus infuses et des dons, a été comme mutilée et malheureusement réduite à la casuistique qui est la moins haute de ses applications; elle est ainsi devenue en plusieurs ouvrages bien plutôt la science des péchés à éviter que celle des vertus à pratiquer et à développer sous l'action constante de Dieu en nous. Elle a perdu ainsi de son élévation et reste manifestement insuffisante pour la direction des âmes qui aspirent à l'union intime avec Dieu.

Au contraire, telle qu'elle est exposée dans la IIe Partie de la *Somme Théologique* de saint Thomas, la théologie morale garde toute sa grandeur et son efficacité pour la direction des âmes appelées à la plus haute perfection. Saint Thomas ne considère pas, en effet, la dogmatique et la morale comme deux sciences distinctes; la doctrine sacrée, selon lui, est absolument *une*, éminemment spéculative et pratique, comme la science même de Dieu dont elle dérive (1). C'est

(1) *Summa Theol.*, Ire, qu. 1, art. 2, 8.

pourquoi il traite tout au long, dans la partie morale de sa *Somme*, non seulement des actes humains, des préceptes et des conseils, mais encore de la grâce habituelle et actuelle, des vertus infuses en général et en particulier, des dons du Saint-Esprit, de leurs fruits, des béatitudes, de la vie active et contemplative, des degrés de la contemplation, des grâces gratuitement données comme le don des miracles, le don des langues, la prophétie, du ravissement, comme aussi de la vie religieuse et de ses différentes formes.

Il y a manifestement dans la théologie morale ainsi conçue les principes nécessaires pour conduire les âmes à la plus haute sainteté. Et la Théologie ascétique et mystique n'est pas autre chose que l'application de cette grande Théologie morale à la direction des âmes vers une union toujours plus intime avec Dieu. Elle suppose ce qu'enseigne la doctrine sacrée sur la nature et les propriétés des vertus chrétiennes et des dons du Saint-Esprit, et elle étudie *les lois et les conditions de leur progrès en vue de la perfection.*

Pour enseigner la pratique des plus hautes vertus, la parfaite docilité au Saint-Esprit et conduire à la vie d'union à Dieu, elle fait converger toutes les lumières de la théologie dogmatique et morale dont elle est l'application la plus élevée et le couronnement.

Ainsi s'achève le cycle formé par les différentes parties de la théologie, dont la parfaite *unité* apparaît de plus en plus. La science sacrée procède de la Révélation, contenue dans l'Écriture et la Tradition, conservée et expliquée par le Magistère de l'Église; elle ordonne toutes les vérités révélées et leurs conséquences en un corps doctrinal unique, où les préceptes et conseils apparaissent fondés sur le mystère surnaturel

de la vie divine, dont la grâce est une participation. Finalement elle montre comment, par la pratique des vertus et la docilité au Saint-Esprit, l'âme arrive non plus seulement à croire les mystères révélés, mais à les goûter, à saisir le sens profond de la parole de Dieu, source de toute connaissance surnaturelle, à vivre dans une union pour ainsi dire continuelle avec la Sainte Trinité qui habite en nous. *La mystique doctrinale* apparaît bien ainsi comme le couronnement dernier de toute la science théologique acquise, et elle peut diriger les âmes dans les voies de la *mystique expérimentale*. Cette dernière est une connaissance aimante et savoureuse, toute surnaturelle, *infuse*, que seul le Saint-Esprit, par son onction, peut nous donner et qui est comme le prélude de la vision béatifique.

Telle est manifestement la notion de la Théologie ascétique et mystique que se sont faite les grands maîtres de la science sacrée, particulièrement saint Thomas d'Aquin.

Cette notion répond parfaitement d'ailleurs au sens courant et à l'étymologie des mots « ascétique » et « mystique ». Le terme *ascèse*, comme son origine grecque l'indique, signifie l'exercice des vertus. Parmi les premiers chrétiens on appelait *ascètes* ceux qui se livraient à la pratique de la mortification, des exercices de piété et des autres vertus chrétiennes. L'ascétique est donc cette partie de la théologie qui dirige les âmes dans la lutte contre le péché et le progrès de la vertu.

La théologie mystique, comme son nom le montre, traite de choses plus cachées et mystérieuses : de l'union intime de l'âme avec Dieu, des phénomènes

transitoires qui accompagnent certains degrés de l'union, comme l'extase, enfin des grâces proprement extraordinaires comme les visions et révélations privées.

De fait, c'est sous ce titre « Théologie mystique » que Denys, et après lui beaucoup d'autres, ont traité de la contemplation surnaturelle et de l'union intime de l'âme avec Dieu, nous montrant ainsi quel est l'objet principal de cette doctrine (1).

Tout cela revient à dire que la Théologie ascétique et mystique ou la doctrine spirituelle n'est pas une science spéciale, mais une partie de la théologie. L'ensemble des théologiens l'a toujours entendu ainsi.

Cela n'empêche nullement un psychologue, même incroyant, d'étudier du dehors, et en quelque sorte d'en bas, les phénomènes ascétiques et mystiques chez les chrétiens ou dans les autres religions. Mais cette étude sera seulement psychologique et ne méritera nullement le nom de Théologie ascétique et mystique. Elle sera surtout descriptive, et si elle veut expliquer tous ces faits par les seules forces naturelles de l'âme, elle sera déclarée fausse par tout catholique qui verra en elle une explication matérielle du supé-

(1) On peut dire, avec certains auteurs modernes, que « la théologie mystique repose sur la théologie dogmatique, comme la théologie ascétique repose sur la théologie morale », selon les expressions d'un maître anonyme cité par M. Sauvé, dans son excellent traité sur les *États mystiques*, 6e éd., p. 1. Cependant cette façon de parler s'inspire, croyons-nous, d'une conception de la théologie morale moins haute que celle que s'en faisait saint Thomas d'Aquin, et elle conduirait peut-être à distinguer outre mesure l'ascétique de la mystique, à perdre de vue la continuité du progrès spirituel. Nous reviendrons sur cette question, sur laquelle M. Ch. Sauvé s'exprime souvent d'une façon si précise et si traditionnelle dans le même traité.

rieur par l'inférieur, semblable à celle que les mécanistes proposent des phénomènes vitaux.

Ceci dit, il est facile de résoudre la question posée :

Quel est l'objet de la théologie ascétique et mystique, sans distinguer encore ces deux parties de la doctrine spirituelle? — C'est la perfection chrétienne, l'union à Dieu, la contemplation qu'elle suppose, les moyens ordinaires qui y conduisent, et les secours extraordinaires qui la favorisent.

Nous pourrions chercher dès maintenant en quoi se distinguent l'ascétique et la mystique; mais, comme ce problème délicat est résolu de façon plus ou moins différente suivant la méthode adoptée pour traiter ces matières, il vaut mieux poser tout de suite cette question de méthode.

*
* *

II. — *Quels sont les principes et la méthode de la Théologie ascétique et mystique?*

Étant donné ce que nous venons de dire de l'objet de cette branche de la théologie, il est facile de voir à la lumière de quels principes elle doit procéder pour atteindre cet objet.

C'est la lumière de la Révélation, contenue dans l'Écriture et la Tradition, expliquée par le magistère de l'Église, commentée par la Théologie dogmatique et morale qui déduit des principes de foi les conclusions qu'ils impliquent. C'est à la lumière de ces principes que doivent être examinés les faits de la vie ascétique et mystique, si l'on veut dépasser la simple psychologie, et que doivent être formulées les

règles de direction pour qu'elles soient autre chose que des recettes pratiques non motivées.

Cela est clair et admis par tous les écrivains catholiques; mais si l'on veut préciser davantage la question de méthode, des divergences surgissent parfois entre les auteurs, divergences qui ne sont pas sans influer sur leurs théories. Quelques-uns, surtout pour la mystique, usent presque exclusivement de la méthode descriptive et inductive, qui part des faits; d'autres au contraire procèdent principalement selon la méthode déductive, qui part des principes.

*
* *

A. *Méthode descriptive ou inductive.* — L'école descriptive, sans mépriser la doctrine des grands théologiens sur la vie de la grâce et sur les secours ordinaires ou extraordinaires de Dieu, entreprend de décrire les différents états spirituels, et particulièrement les états mystiques, par leurs *signes* plutôt que de déterminer théologiquement leur *nature* et de rechercher s'ils procèdent des vertus chrétiennes, des dons du Saint-Esprit ou des grâces gratuitement données comme la prophétie et les charismes qui se rattachent à elle.

C'est ainsi qu'on a écrit ces dernières années divers ouvrages, à certains égards très instructifs, qui sont surtout des recueils de descriptions d'états mystiques, suivis de règles pratiques de direction et de quelques compléments sur les questions théoriques, comme la nature de l'union mystique (1). Traités analogues, ils

(1) Tel est le livre du savant et regretté P. Poulain, S. J., *Les*

le déclarent eux-mêmes, aux manuels de médecine pratique, qui enseignent à formuler rapidement un diagnostic et à prescrire les remèdes appropriés, sans approfondir quelle est la nature du mal à guérir, ni quels sont ses rapports avec l'ensemble de l'organisme.

Ces ouvrages, très utiles à un point de vue, ne contiennent de la science qu'une partie : les bases inductives ou les faits et les conclusions pratiques. Mais la lumière des principes théologiques et la coordination doctrinale y font défaut, par suite les règles de direction y restent généralement, aux yeux du théologien, trop empiriques, insuffisamment classées et justifiées. La science est la connaissance des choses, non seulement par leurs apparences et leurs signes, mais par leur nature même et leurs causes. Et comme l'action dérive de la nature des choses, on ne peut dire pratiquement ce que doit faire l'homme intérieur si l'on n'a pas déterminé la *nature* même de la vie intérieure. Comment dire s'il peut sans présomption et s'il doit désirer l'union mystique, avant d'avoir déterminé la *nature* de cette union, avant d'avoir reconnu si elle est un don *proprement extraordinaire* ou une grâce éminente, généralement accordée aux parfaits, et nécessaire, au moins moralement, à une haute perfection? Si cette question n'est traitée que par manière d'appendice, comme un problème purement spéculatif et quasi insoluble, les règles de direction préalablement formulées n'auront pas le fondement doctrinal suffisant.

Il arrive à certains partisans de l'école descriptive,

Grâces d'oraison, que doivent avoir lu attentivement tous ceux qui veulent traiter ces problèmes

tout en admettant la vérité de la doctrine théologique des dons du Saint-Esprit, principes de la contemplation mystique, de déclarer qu'elle « n'a qu'un intérêt historique » (1), parce que, disent-ils, elle n'éclaire ni les faits, ni les questions pratiques de la direction. Bien des théologiens pensent au contraire qu'elle permet de résoudre la question capitale dont nous venons de parler, et de distinguer ce qui dans la vie spirituelle appartient à l'ordre de la grâce sanctifiante en ses formes *éminentes* et ce qui relève des grâces gratuitement données (*gratis datae*) proprement *extraordinaires*. Il se peut très bien que seule cette doctrine nous permette de déterminer quel est le *point culminant* du développement *normal* de la vie de la grâce, dans une âme intérieure parfaitement docile au Saint-Esprit. Or c'est là un des problèmes les plus importants de la spiritualité.

Pour suppléer à cette lacune doctrinale et à cette absence de principes directeurs, des amis trop exclusifs de la méthode descriptive donnent parfois, dès la première page de leur Traité de mystique et comme *a priori*, une *définition* soi-disant nominale de *l'état mystique* (quiétude ou union), qui le déclare aussi extraordinaire, ou peu s'en faut, que les visions ou révélations privées. Pareille définition contient déjà toute une théorie. Ces amis de la méthode d'observation, frappés de certains *signes* extérieurs de l'état mystique qui ne sont peut-être que des signes accidentels, déterminent précipitamment sa nature avant de demander à la théologie ce qu'elle en pense. Seule pourtant cette science suprême, éclairée par la révéla-

(1) P. Poulain, *Les Grâces d'oraison*, 9e édit., p. 132, 164.

tion, peut dire si cet état est le plein épanouissement normal de la vie surnaturelle d'union à Dieu, ou s'il est un don extraordinaire, nullement nécessaire pour la plus haute sainteté.

L'usage exclusif de cette méthode descriptive conduirait à oublier que la théologie ascétique et mystique est une partie de la théologie, et finalement on la considérerait comme une partie de la psychologie expérimentale. En d'autres termes, si l'on néglige de recourir à la lumière des principes de la théologie, on devra se contenter de celle que fournissent ceux de la psychologie, comme le font les psychologues qui traitent des phénomènes mystiques dans les différentes religions. Mais ce procédé devrait faire abstraction de la foi elle-même, et ne permettrait d'assigner une cause surnaturelle qu'aux faits proprement et manifestement miraculeux ; quant aux autres faits mystiques plus profonds, mais d'une surnaturalité moins apparente, ils seraient déclarés inexplicables ou expliqués indûment par les seules forces naturelles de l'âme. Même remarque pour l'histoire de la vie des saints, des ordres religieux, de l'Église même.

La méthode descriptive, si utile et nécessaire qu'elle soit, ne peut donc être exclusive. Elle est portée à méconnaître la valeur d'une distinction théologique fondamentale, qui peut éclairer toute la mystique : celle du *surnaturel essentiel* (*supernaturale quoad substantiam*) qui est celui de la vie intime de Dieu, dont la grâce sanctifiante ou « grâce des vertus et des dons » est une participation, et du *surnaturel inférieur* ou *préternaturel* (*supernaturale quoad modum tantum*) qui est celui des signes ou phénomènes extraordinaires, que le démon se plaît à imiter. Saint Thomas l'a dit sou-

vent (1), et aussi saint Jean de la Croix (2), il y a un abîme entre ces deux formes du surnaturel, par exemple entre la vie *essentiellement surnaturelle* de la grâce invisible (que l'ange lui-même ne peut connaître naturellement), et la résurrection visible d'un mort, qui n'est surnaturelle que par le *mode* selon lequel la *vie naturelle* est rendue au cadavre; ou encore entre la foi infuse au mystère de la Sainte Trinité et la connaissance surnaturelle d'un événement futur d'ordre naturel, comme la fin d'une guerre (3). C'est toute la différence qu'il y a entre la doctrine et la vie chrétiennes d'une part et les miracles et prophéties qui en confirment l'origine divine, et qui ne sont que des signes concomitants.

Cette distinction capitale des deux formes du surnaturel, qui domine toute la théologie, est absolument indispensable en mystique. Or c'est à peine si la méthode purement descriptive y fait attention; elle est frappée surtout par les *signes* plus ou moins sensibles des états mystiques, et non par la loi foncière du progrès de la grâce dont la *surnaturalité essentielle* est trop profonde et trop élevée pour tomber sous les prises de l'observation. C'est pourtant ce dernier surnaturel qui intéresse le plus la foi et la théologie.

Aussi les ouvrages de mystique purement descriptive, si utiles soient-ils, ne contiennent-ils guère que les matériaux de la théologie mystique. C'est pourquoi nous souscrivons pleinement à ce que nous écrivait

(1) I^a II^ae, qu. III, art. 5 : « Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data. »

(2) *Montée du Carmel*, liv. II, ch. 10, 19, 20, 25, etc.

(3) Voir plus loin, p. 60.

naguère un excellent thomiste : « Il n'y a pas de théologie mystique comme science spéciale. Il n'y a que la théologie dont certaines applications concernent la vie mystique. Traiter la théologie mystique comme une science qui ait ses principes propres, c'est tout appauvrir et tout diminuer, c'est perdre la lumière directrice. C'est par les grands principes de la théologie qu'il faut traiter la mystique, alors tout s'illumine et l'on est devant une science, non devant une collection de phénomènes. »

*
* *

B. *Méthode déductive.* — Il ne faut pourtant pas tomber dans l'autre extrême et se contenter de la méthode théologique déductive. Certains esprits simplistes seraient portés à déduire la solution des problèmes les plus difficiles de la spiritualité en partant de la doctrine de saint Thomas sur les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit (nettement distincts des grâces *gratis datae*) sans considérer suffisamment les admirables descriptions données par sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales et autres grands saints, des divers degrés de la vie spirituelle, notamment de l'union mystique. Et comme, selon saint Thomas et la Tradition, les dons du Saint-Esprit sont en toute âme en état de grâce, on serait peut-être ainsi incliné à croire que l'état mystique ou la contemplation infuse sont très fréquents, et l'on pourrait confondre avec eux ce qui n'en est que le prélude, comme l'oraison de simplicité si bien décrite par Bossuet (1). On serait ainsi porté à ne pas

(1) Bossuet, *Manière courte et facile de faire l'oraison en foi et de*

tenir assez compte des phénomènes concomitants ou auxiliaires de certains degrés de l'union mystique, comme la ligature et l'extase, et l'on tomberait dans l'extrême opposé à celui des partisans de la seule méthode descriptive.

Ces deux extrêmes à éviter rappellent l'opposition qui existe en philosophie entre l'empirisme et l'idéalisme platonicien, ou en apologétique entre ceux qui ne considèrent que les miracles et les prophéties (signes concomitants de la révélation) et ceux qui ne parlent que de l'harmonie et de la sublimité de la doctrine et de la vie chrétienne.

Pratiquement, comme suite de ces deux excès, il y a aussi deux extrêmes à éviter dans la direction : faire quitter aux âmes la voie ascétique ou trop tôt ou trop tard. Nous y reviendrons.

*
* *

Union des deux méthodes. — Il est clair qu'il faut unir ces deux méthodes : inductive et déductive, analytique et synthétique.

A la lumière des principes de la théologie il faut déterminer : ce que doit être la perfection chrétienne, sans l'amoindrir en rien, quelle est la contemplation qu'elle suppose, les moyens ordinaires qui y conduisent, les secours extraordinaires qui la favorisent.

simple présence de Dieu (opuscule adressé aux religieuses de la Visitation de Meaux). Cette oraison peut être appelée contemplation, mais si on la compare aux états passifs, même inférieurs, décrits par sainte Thérèse, on voit qu'elle ne mérite pas encore le nom de contemplation proprement mystique, si ce n'est en de courts instants, et dans sa seconde phase.

Pour cela il faut *analyser les notions* de vie et de perfection chrétiennes, de sainteté, que nous donne l'Évangile; *décrire les faits* de la vie ascétique et mystique, en suivant le témoignage des saints qui les ont mieux expérimentés et fait connaître. Cette description des faits, accompagnée de l'analyse des notions théologiques correspondantes, doit chercher à déterminer la nature de ces faits ou états intérieurs et à les distinguer des phénomènes concomitants et adjuvants. Les auteurs qui peuvent le mieux nous aider en cela sont ceux qui ont été en même temps grands théologiens et grands mystiques, comme saint Thomas, saint Bonaventure, Richard de Saint-Victor, saint Jean de la Croix, saint François de Sales.

Après ce travail d'analyse des notions et des faits, il faut faire la synthèse à la lumière de la notion évangélique de perfection ou de sainteté. Il faut montrer : 1° ce qui est *essentiel ou conforme* à la perfection chrétienne et ce qui lui est *contraire*; 2° ce qui est *nécessaire* ou *très utile* et *désirable* pour y parvenir et ce qui est *proprement extraordinaire*, nullement requis à la plus haute sainteté.

En tout cela, il importe souverainement de distinguer l'*extraordinaire de droit* (ou le miraculeux) et l'*extraordinaire de fait* qui est l'ordinaire ou le normal dans la vie des saints, tout en étant rare comme la sainteté elle-même. L'omission de cette distinction est la source d'équivoques fréquentes en plusieurs ouvrages modernes, qui oublient trop les grandes divisions du surnaturel.

Ainsi sous la lumière des notions et des principes théologiques nous pourrons discerner les faits et formuler les règles de direction, en les motivant.

Telle est, croyons-nous, la vraie méthode de la théologie ascétique et mystique, et il ne peut en être autrement si celle-ci est, comme nous l'avons vu, l'application de la théologie à la direction des âmes vers une union à Dieu toujours plus intime.

Il nous faut examiner maintenant la distinction de l'ascétique et de la mystique, leurs rapports et l'unité de la doctrine spirituelle; question délicate, dans laquelle il ne faut pas oublier que Dieu appelle toutes les âmes intérieures à boire à la source d'eau vive où elles trouveront la vie en abondance, au-delà même de leurs désirs : *ut vitam habeant et abundantius habeant.* Selon les saints, l'âme qui travaille à se dépouiller pour l'amour de Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu, est bientôt pénétrée de lumière et tellement unie à Dieu qu'elle lui devient toute semblable et entre en possession de tous ses biens.

ARTICLE II

La distinction de l'ascétique et de la mystique et l'unité de la doctrine spirituelle

La théologie ascétique et mystique, disions-nous dans le précédent article, est une application de la théologie à la direction des âmes vers une union à Dieu toujours plus intime. Elle doit faire usage, ajoutions-nous, de la double méthode inductive et déductive : étudier les faits de la vie spirituelle à la lumière des principes révélés et des doctrines théologiques déduites de ces principes. Il importe maintenant de voir en quoi se distinguent l'ascétique et la mystique : si cette distinction est telle qu'il n'y aurait pas continuité dans le passage de l'une à l'autre, ni unité dans la doctrine spirituelle. Sur ce point il n'y a pas un accord parfait entre les auteurs anciens et plusieurs modernes dont les ouvrages sont assez répandus.

*
* *

Thèse traditionnelle : unité de la doctrine spirituelle

Autrefois, jusqu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, on traitait généralement sous le titre unique *Théologie mystique* non seulement de l'union mystique, de la contemplation infuse, de ses degrés, des grâces proprement

extraordinaires qui parfois l'accompagnent (visions et révélations privées), mais encore de la perfection chrétienne en général et des premières phases de la vie spirituelle, dont le progrès *normal* paraissait ainsi ordonné à l'union mystique comme à son point culminant.

Cet ensemble constituait un tout véritablement un : la doctrine spirituelle, dominée par une très haute idée de la perfection, puisée dans l'Évangile et chez les saints, et c'était un principe communément reçu que *la contemplation infuse ou mystique* (très distincte des visions et révélations privées) *est ordinairement accordée aux parfaits* et procède surtout du don de sagesse, dont le progrès est proportionnel à celui de la charité. En d'autres termes, on s'accordait à reconnaître qu'une charité éminente, principe d'une union très intime avec Dieu, s'accompagne *normalement* d'une éminente contemplation, confuse, mais très pénétrante et savoureuse, d'une connaissance quasi expérimentale du mystère de Dieu, plus intime à l'âme qu'elle-même, de Dieu qui se fait sentir à elle et agit constamment sur elle, dans l'épreuve comme dans la consolation, tant pour détruire ce qui doit mourir que pour rénover et édifier.

On peut vérifier ces assertions en consultant les « Théologies mystiques » du dominicain Vallgornera, des carmes Thomas de Jésus, Dominique de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Philippe de la Sainte-Trinité (1), et, en remontant dans le passé, les œuvres

(1) Par exemple PHILIPPUS A S. TRINITATE, *Summa Theolog. mysticae*, 1655, édition de Bruxelles 1874, t. II, p. 299, dit : « Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare : nihil honestius, utilius, delectabilius » — t. III, p. 43 : « Debent omnes, et

de saint Jean de la Croix, de sainte Thérèse, des vénérables Louis de Blois (1), Denys le Chartreux, Tauler, du B. Henri Suso, du B. Barthélemy des Martyrs, de saint Thomas d'Aquin, de saint Bonaventure, du B. Albert le Grand, de Denys le mystique, de saint Augustin.

Saint Thomas en particulier montrait les rapports de ce qu'on appelle aujourd'hui l'ascétique et la mystique en traitant des relations mutuelles de l'action et de la contemplation. Avec saint Augustin et saint Grégoire voici ce qu'il nous enseigne : *La vie active*, à laquelle se rattache l'exercice des vertus morales de prudence, justice, force, tempérance (2), et les œuvres extérieures de charité, *dispose à la vie contemplative*, en tant qu'elle règle les passions qui troublent la contemplation, et en tant qu'elle nous fait grandir dans l'amour de Dieu et du prochain (3). Ensuite *la contemplation de Dieu, qui est propre aux parfaits, porte à l'action, la dirige et la rend beaucoup plus surnaturelle et plus féconde* (4). Ainsi dans l'ordre naturel l'image précède l'idée et sert ensuite à l'exprimer, l'émotion

maxime Deo specialiter consecratae animae, ad actualem fruitivam unionem cum Deo aspirare et tendere » — t. II, p. 310 : « Contemplationis supernaturalis gratia aliquando conceditur imperfectis, aliquando denegatur perfectis. » *Aliquando* désigne plutôt l'exception que la règle. — Item THOMAS DE JÉSUS, *De contemplatione divina*, l. I, c. 9.

(1) *Louis de Blois* résume admirablement l'enseignement traditionnel sur ce point dans son *Institutio spiritualis :* « chap. I. Que tous les hommes doivent aspirer à l'union à Dieu. Chap. XII. Comment s'opère dans l'âme arrivée à la perfection l'union mystique avec Dieu : § 1. Celui qui persévère obtient ordinairement l'union mystique ;... § 3. Quelques avis sur cette union ; § 4. Ses effets. »

(2) S. THOMAS, *Sum. Theol.*, IIa IIae, qu. 181, art. 1 et 2.

(3) *Ibid.*, qu. 182, art. 3.

(4) *Ibid.*, a. 4.

précède le vouloir et sert ensuite à exécuter avec plus d'ardeur la chose voulue; ainsi encore, dit saint Thomas, nos actes engendrent une habitude, puis celle-ci nous fait agir plus promptement et facilement (1). De la sorte, l'ascèse ne cesse pas lorsque la vie contemplative commence; mais au contraire l'exercice des différentes vertus devient bien supérieur, lorsque l'âme reçoit la grâce mystique de l'union presque continuelle avec Dieu.

Il y a des âmes, remarque saint Thomas, qui par suite de leur impétuosité sont plus aptes à la vie active, d'autres au contraire ont naturellement la pureté d'esprit et le calme qui les prépare davantage à la contemplation (2); mais *toutes* peuvent se disposer à la vie contemplative (3), qui est la plus parfaite et de soi la plus méritoire (4). « L'amour de Dieu est, en effet, plus méritoire que celui du prochain » (5). C'est lui qui nous porte, dit saint Augustin, à chercher *le saint repos* de la divine contemplation (6). « Et si l'un des signes de la charité est la peine extérieure que l'on s'impose pour le Christ, une marque beaucoup plus expressive est de mettre de côté tout ce qui appartient à la vie présente et de trouver son bonheur à se livrer exclusivement à la contemplation de Dieu (7). » « Plus l'homme unit à Dieu étroitement son âme ou celle d'un autre, et plus *son sacrifice* est agréable au Seigneur (8). »

Saint Jean de la Croix a particulièrement insisté sur ce point : la contemplation surnaturelle, dont il parle dans *La Montée du Carmel* et *La Nuit obscure*, y appa-

(1) *Ibid.*, a. 4, ad 2. — (2) *Ibid.*, a. 4, ad 3. — (3) *Ibid.*, a. 4, ad 3. — (4) *Ibid.*, a. 2. — (5) *Ibid.* — (6) *Cité de Dieu*, l. XIX, 19. — (7) IIa IIae, qu. 182, a. 2, ad 1. — (8) *Ibid.*, ad 3.

raît comme le plein développement de « la vie de foi » et de l'esprit de sagesse. « La foi seule, dit-il, est le moyen prochain et proportionné, qui peut unir l'âme à Dieu (1). » « La Foi pure, dans le dénuement et l'abnégation de tout, porte beaucoup plus à l'amour divin que les visions spirituelles (2). »

Cela s'entend, si l'on ne diminue pas, comme le font plusieurs modernes, *la surnaturalité essentielle de la foi*, et si l'on se souvient que cette vertu, même informe ou séparée de la charité, est, malgré son obscurité, infiniment supérieure, par son objet premier et son motif, à la plus haute *connaissance naturelle* des anges, ou même à la *prévision surnaturelle* des futurs contingents naturels; elle est du même ordre essentiellement divin que la vision béatifique. La foi infuse, don de Dieu, est, dit saint Paul, « la substance des choses que nous espérons », et, surtout lorsqu'elle s'accompagne des dons d'intelligence et de sagesse à un degré éminent, elle est, pour ainsi parler, le commencement de la vie éternelle, *inchoatio vitae aternae*, dit plusieurs fois saint Thomas, *de Veritate*, qu. 14, art. 2.

Si nous voulons comprendre toute la grandeur de la vie de foi, dans laquelle tout chrétien doit progresser, ce sont les maîtres de la mystique traditionnelle qu'il faut lire. Et de leur point de vue, on ne s'étonnera pas que la vie mystique parfaite soit le *point culminant* du développement *normal* de la vie de la grâce. Ainsi l'unité de la doctrine et de la vie spirituelle est maintenue malgré la diversité des états intérieurs.

(1) S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, tr. Hoornaert, 1re éd., liv. II, ch. 8, p. 118 ; ch. 2, p. 83 ; ch. 3, p. 89 ; introd., p. 76.

(2) *Ibid.*, p. 241-242.

*
* *

Thèse de plusieurs modernes : séparation de l'ascétique et de la mystique

A partir des XVIIe et XVIIIe siècles, plusieurs auteurs ont pensé devoir distinguer absolument et pour ainsi dire séparer l'ascétique et la mystique, qui ont fait souvent dès lors l'objet de traités spéciaux : « Directoire ascétique » et « Directoire mystique »,

Cela se produisit à la suite de vives discussions occasionnées par les abus provenant d'un enseignement prématuré et erroné des voies mystiques. Dès l'époque de sainte Thérèse ces voies parurent si suspectes à plusieurs qu'il fallut défendre les écrits de saint Jean de la Croix contre le reproche d'illuminisme, et des supérieurs s'émurent au point d'interdire à leurs religieux la lecture des œuvres du Vén. Tauler, de Rusbrock, du B. Henri Suso, de sainte Gertrude et de sainte Mechtilde. Après la condamnation des erreurs de Molinos, les voies mystiques furent plus suspectes encore.

Dès lors, d'assez nombreux auteurs, excellents à bien des égards, s'accordèrent à distinguer absolument l'ascétique et la mystique. Trop pressés de systématiser, d'établir une doctrine pour remédier à des abus, et portés par suite à classer les choses matériellement, du dehors, sans en avoir une connaissance assez haute et assez profonde, ils déclarèrent que l'ascétique doit traiter de la vie chrétienne « *ordinaire* », selon les trois voies purgative, illuminative et unitive. Quant à la mystique, elle ne devait traiter que des « *grâces extraordinaires* », dans lesquelles on fit entrer non

seulement les visions et révélations privées, mais encore la contemplation surnaturelle confuse, les purifications passives, l'union mystique.

Cette dernière n'apparaît plus ainsi comme le point culminant du développement *normal* de la grâce sanctifiante, des vertus et des dons ; la contemplation infuse n'est plus la vie de la foi et l'esprit de sagesse portés à leur perfection, à leur plein épanouissement ; mais elle paraît se rattacher plutôt aux grâces *gratis datae*, comme la prophétie, ou du moins à un mode tout à fait extraordinaire ou miraculeux des dons du Saint-Esprit. De sorte que ce n'est pas seulement au sujet des visions et révélations privées, mais au sujet de l'union mystique avec Dieu et de la contemplation infuse, que ces auteurs disent aux âmes déjà très ferventes : Ce sont là des grâces proprement extraordinaires qu'il ne convient pas de désirer, si l'on veut éviter toute présomption et marcher par la voie de l'humilité : *altiora te ne quaesieris*. N'y a-t-il pas là une méprise, analogue à celle de ceux qui refusaient aux mêmes âmes la communion quotidienne, sous prétexte que l'humilité ne permet pas de tendre si haut?

Ces auteurs distinguent ainsi une vie unitive dite « ordinaire », seule nécessaire, disent-ils, à la perfection, et une vie unitive dite « extraordinaire », qui n'est pas même requise, selon eux, pour la grande sainteté. De ce point de vue, l'ascétique n'est pas ordonnée à la mystique, et la perfection ou union « ordinaire », à laquelle elle conduit, est normalement un *terme et non une disposition* à une union plus intime et plus élevée. La mystique dès lors n'a d'importance que pour quelques privilégiés très rares ;

autant vaut presque l'ignorer pour éviter la présomption et l'illusion.

Pour remédier à un abus, n'était-ce pas tomber dans un autre nettement signalé en plusieurs passages de la *Montée du Carmel* (1) et du *Cantique spirituel*? Parmi les meilleurs auteurs spirituels de la Compagnie de Jésus, le P. Lallemant se plaignit assez vivement de cette conception de la vie mystique, réputée quasi inaccessible, conception qui, selon lui, fermait la voie de la haute perfection et de l'union intime avec Dieu (2).

C'est ainsi qu'on a détourné bien des âmes de la lecture de saint Jean de la Croix, qui est pourtant le maître qui prémunit le plus contre l'illusion et le désir des grâces proprement extraordinaires (3).

*
* *

Retour à la thèse traditionnelle : unité de la doctrine spirituelle.

On peut se demander si cette distinction absolue et ce manque de continuité entre l'ascétique et la mysti-

(1) *Montée*. Prologue, p. 3. « Pour l'âme, il n'y a pas d'état plus inquiétant et plus pénible, que celui de ne point voir clair en elle-même et de ne trouver personne qui la comprenne. Menée par Dieu sur les hauteurs de la contemplation obscure et de la sécheresse, il lui paraîtra qu'elle s'égare, et au milieu des ténèbres, souffrances, angoisses et tentations, son directeur lui dira comme les consolateurs de Job : C'est de la mélancolie, de la faiblesse; peut-être aussi gardez-vous une malice occulte d'où résulte l'abandon où Dieu vous laisse. »

(2) P. Lallemant, *La doctrine spirituelle*. 7e principe, ch. VI, a. 3, § 11 — et 4e principe, la docilité à la conduite du St-Esprit, ch. I, a. 3; ch. II, a. 2. Parmi les auteurs postérieurs de la Compagnie de Jésus, voir aussi le P. de Caussade et le P. Grou.

(3) *Montée*, l. II, ch. 10, 11, 16, 17, 20, 28.

que 1° ne diminue pas notablement l'élévation de la *perfection chrétienne* qui est ici-bas le terme du progrès *normal* de la grâce sanctifiante et de la charité; 2° si elle ne perd pas de vue que le progrès des dons du Saint-Esprit est proportionnel à celui de la charité, qui doit toujours grandir; 3° si elle ne confond pas avec les grâces strictement *extraordinaires* les grâces *éminentes* et *peu communes* accordées *ordinairement* à la haute perfection, elle-même assez rare, vu la très grande abnégation qu'elle suppose. Bref, ne confond-elle pas *l'extraordinaire de fait*, qui est *l'ordinaire très élevé* de la vie d'union à Dieu chez les saints dès ici-bas, et *l'extraordinaire de droit* ou *le miraculeux*, qui n'est le plus souvent qu'un signe ou un secours transitoire d'ordre inférieur à la vie de la grâce?

D'un mot, on peut se demander si cet enseignement ne méconnaît pas et n'amoindrit pas la doctrine traditionnelle des grands théologiens et des grands mystiques sur *la surnaturalité essentielle* (1) de la vie de la grâce, de la foi, de la charité, des dons du Saint-Esprit; vie incomparablement supérieure au phénomène en quelque sorte extérieur de l'extase, aux miracles et aux prophéties, puisque sa perfection est comme le prélude de la vision béatifique, que l'âme sainte, déjà parfaitement purifiée, obtient normalement sans passer par le purgatoire.

Ces questions ont amené, ces dernières années, plusieurs auteurs, comme M. l'abbé Saudreau, le P. Lamballe, le P. Arintero, O. P., à rejeter une distinction

(1) Surnaturalité « quoad substantiam », dit la saine théologie, par opposition à la surnaturalité « quoad modum » du miracle sensible ou de la connaissance prophétique des événements futurs.

aussi absolue entre l'ascétique et la mystique, et à marquer la continuité qui existe entre l'une et l'autre. Ils ont invoqué le témoignage de saint Jean de la Croix : « Ceux qui dans la vie spirituelle s'exercent encore à la méditation, appartiennent à l'état des commençants. Lorsqu'il plaît à Dieu de les en faire sortir, c'est à dessein de les introduire dans la voie du progrès, qui est celle des contemplatifs, et de les faire arriver sûrement par ce moyen à l'état des parfaits, c'est-à-dire à l'union divine (1). » Cette dernière, dans le langage de l'auteur de *La Nuit obscure*, est manifestement d'ordre mystique. Et comme le montre le P. Lamballe (2), des divers textes de saint Jean de la Croix il résulte que la contemplation mystique est *ordinairement* accordée aux parfaits, bien que certains ne l'aient que d'une façon imparfaite et par moments (3).

(1) *Nuit obscure*, l. I, c. 1 (Trad. des Carmélites).

(2) E. Lamballe, eudiste, *La Contemplation*, Paris, Téqui, 1912, p. 61-71.

(3) Sans doute saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. I, ch. IX) dit : « Sachez-le bien, Dieu ne mène pas à la contemplation *parfaite* tous ceux qui s'adonnent avec résolution à la vie intérieure. Pourquoi cela? *Dieu seul le sait.* De là vient qu'il y a des âmes auxquelles Dieu ne retire *jamais complètement* la faculté de produire des considérations et des raisonnements, *excepté pour un temps.* » Mais les premiers mots que nous avons soulignés : « Dieu seul le sait », montrent que ce n'est pas là la foi foncière du progrès spirituel, au contraire. Ces mots sont une allusion à la prédestination, que saint Jean de la Croix entend comme saint Thomas, car il dit, *Montée*, l. II, c. 4 : « Il est vrai que les âmes, quelle que soit leur capacité, peuvent avoir atteint l'union, mais toutes ne la possèdent pas au même degré. *Dieu dispose librement de ce degré d'union comme il dispose librement du degré de la vision béatifique.* » C'est ce que dit saint Thomas, I^{a}, q. 23, a. 5. Or la prédestination de telle âme plutôt que de telle autre ne concerne pas directement le problème posé dans cet article : l'union mystique est-elle ici-bas le

Sainte Thérèse parle de même; voir notamment *Le Chemin de la perfection*, c. 20 : « La miséricorde de Dieu est si grande qu'il n'empêche personne d'aller boire à cette source d'eau vive (la contemplation infuse),... mais plutôt Il nous y appelle à haute voix; dans sa bonté cependant Il ne nous y force point. » La Sainte enseigne toujours à ses filles qu'elles doivent faire tous leurs efforts pour se disposer à recevoir cette précieuse grâce, bien que certaines âmes malgré leur bonne volonté n'en connaissent pas ici-bas les joies. La contemplation peut avoir en effet assez longtemps une forme aride, pendant laquelle on peut être contemplatif sans le savoir (1). Pie X, dans sa lettre du 7 mars 1914 sur la doctrine de sainte Thérèse, nous dit que *les degrés d'oraison* énumérés par elle sont

sommet du développement normal de la grâce sanctifiante des vertus et des dons? La preuve en est que, en tous les justes, la grâce est essentiellement ordonnée à la gloire, et pourtant ils ne sont pas tous prédestinés à la gloire, quelques-uns en effet perdent la grâce et meurent en état de péché mortel. « *Multi sunt vocati, pauci vero electi.* »

(1) On voit que c'est ainsi qu'il faut entendre certaines restrictions de sainte Thérèse énoncées dans *Le Chemin*, c. 17, et dans *Le Château*, 5e demeure, c. 3, lorsqu'on les rapproche du principe général qu'elle formule et développe, *Chemin*, ch. 18, 20, 25, 29. Voir sur la conciliation des différents textes de sainte Thérèse le le P. Arintero, *Evolucion mistica*, page 639, note 2, et *Cuestiones misticas*, p. 305 ss., ainsi que l'excellent travail du P. Garate, *Razon y Fe*, Jul. 1908, p. 325. — Il est sûr que les joies de l'union mystique ne sont pas nécessaires à la perfection et que la contemplation surnaturelle est souvent fort aride et douloureuse. Sainte Thérèse dit, *Château*, 5e dem., ch. 1, en parlant des religieuses de ses monastères : « Il en est bien peu qui n'entrent dans cette 5e demeure. Comme il y a du plus et du moins, je dis que *la plupart y entrent. Certaines des particularités qui s'y rencontrent, sont, je crois, le partage du petit nombre*; mais si les autres ne font qu'arriver jusqu'à la porte, c'est déjà de la part de Dieu une immense miséricorde, car *il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus.* »

autant d'ascensions supérieures vers le sommet de la perfection chrétienne : « docet enim gradus orationis quot numerantur, veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse. »

Aussi, selon plusieurs théologiens contemporains, chaque jour plus nombreux et particulièrement soucieux de conserver l'enseignement traditionnel, tel qu'il se trouve formulé chez les grands classiques de la mystique, *pour toute âme intérieure, il est louable de désirer la grâce de la contemplation mystique et de s'y disposer* avec l'aide de Dieu, par une fidélité toujours plus grande à ses saintes aspirations (1).

Selon ces théologiens, notamment selon le P. Arintero, la *vie mystique* est caractérisée par la *prédominance*

(1) Cf. S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, Prologue, trad. H. Hoornaert : « Pour atteindre la lumière divine et l'union parfaite de l'Amour de Dieu — je parle de ce qui peut se réaliser *ici-bas* — *l'âme doit traverser la Nuit obscure*, et sans aucun doute pour expliquer cette Nuit et la faire comprendre, il faudrait une science plus profonde et une expérience plus grande que les miennes... J'espère que le Seigneur m'aidera à dire des vérités utiles, pour venir ainsi en aide à tant d'âmes qui en ont un besoin pressant. Après les premiers pas dans le chemin de la vertu, quand le Seigneur désire les faire entrer dans la Nuit obscure pour les mener à l'union divine, il en est qui ne vont pas plus loin. Parfois c'est le désir qui fait défaut, ou elles ne veulent pas s'y laisser mener; parfois c'est à cause de l'ignorance, ou parce qu'elles cherchent, sans le trouver, un guide averti capable de les conduire au sommet. Il est vraiment navrant de constater que tant d'âmes favorisées par le Seigneur de dons et de grâces exceptionnels — (il ne leur faudrait parfois qu'un peu de courage pour arriver à une haute perfection) — se contentent de relations inférieures avec Dieu. » Tout ce prologue a pour but de corriger de multiples erreurs de direction. Et l'on sait que, pour saint Jean de la Croix, la Nuit obscure est une période de la contemplation mystique. Il le dit dans ce même Prologue : « Menée par Dieu sur les hauteurs de la contemplation obscure et de la sécheresse, il lui paraîtra qu'elle s'égare... »

des dons du Saint-Esprit (1). L'ascétique, disent-ils, traite de la vie chrétienne des commençants et de ceux qui avancent, avec le secours de la grâce, dans l'exercice des vertus chrétiennes, dont le mode reste un *mode humain*, adapté à celui de nos facultés. Tandis que la mystique traite surtout de la vie unitive des parfaits, où se manifeste clairement le *mode divin* des dons du Saint-Esprit, dans l'exercice desquels l'âme est plus *passive* qu'active, et où elle obtient une connaissance « quasi expérimentale » de Dieu présent en elle, comme l'explique saint Thomas, Ia IIae, q. 68, et 1 Sent. d. 14, q. 2, a. 2, ad 3. « Ces dons, nous dit le grand Docteur, existent dans toutes les âmes en état de grâce », mais normalement ils ne prédominent ou ne s'exercent d'une façon à la fois fréquente et manifeste que chez les âmes mortifiées, très humbles, et habituellement dociles au Saint-Esprit en toutes circonstances. Certaines excellent dans les dons relatifs à la vie active, comme le don de force, d'autres dans ceux de la vie contemplative, comme l'intelligence et la sagesse. Ces dernières âmes surtout entrent dans les « voies passives », parce qu'elles ne se dirigent pour ainsi dire plus elles-mêmes, mais sont habituellement dirigées immédiatement par Dieu. Il donne à leurs actes ce mode que Lui seul peut leur communiquer, comme lorsqu'un grand Maître dirige son élève en lui tenant la main. Ces actes sont ainsi *doublement surnaturels* (*reduplicative*, diraient les scolatiques) : par leur *essence*, comme les actes des vertus chrétiennes de la vie ascétique, et par ce *mode* supérieur qui dépasse le simple

(1) Ces dons sont *spécifiquement distincts* des vertus infuses, Ia IIae, p, 68, a. 1.

exercice des vertus chrétiennes aidées de la grâce actuelle : c'est ce qui permet à sainte Thérèse de parler « d'oraison surnaturelle » lorsque commencent les voies passives (1). Ce mode divin des actes surnaturels, qui proviennent immédiatement des inspirations du Saint-Esprit, n'est pourtant pas quelque chose de proprement extraordinaire, comme un miracle, une vision, une prophétie, mais quelque chose d'éminent, et d'ordinaire chez les parfaits qui vivent habituellement recueillis dans l'adoration du mystère de la sainte Trinité présente en eux (2).

De fait tel est le sujet principal traité par tous les grands théologiens mystiques depuis Denys jusqu'à Tauler et saint Jean de la Croix, qui désigne souvent d'un seul mot « la Foi » cette vertu et le don de sagesse à un degré supérieur.

Secondairement ces Maîtres ont parlé des phénomènes en quelque sorte extérieurs, qui accompagnent certains degrés de l'union mystique, comme l'extase, qui disparaît avec l'union transformante. Et ils ont toujours très profondément distingué de cette union tout intime avec Dieu, terme de leurs désirs et de toute leur vie, les grâces extraordinaires d'ordre infé-

(1) Voir sur ce point, parmi les auteurs dominicains : Suzo, *Œuvres mystiques* ; Tauler, *Sermons* ; le P. Piny, *L'abandon à la volonté de Dieu* ; parmi ceux de la Compagnie de Jésus, les excellents ouvrages du P. Lallemant, *la Doctrine spirituelle ;* du P. Grou, *Maximes spirituelles*, 2e Max. ; du P. de Caussade, *L'Abandon à la Providence*. — Chez saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, au début.

(2) Un effet miraculeux sensible, comme la vie rendue à un cadavre, n'est pas surnaturel dans son essence mais seulement dans le mode de sa production ; tandis que l'exercice des dons du Saint-Esprit est surnaturel et dans son essence et dans son mode, *quoad substantiam et quoad modum*.

rieur, comme les visions ou la connaissance prophétique de l'avenir, que, selon eux, nous ne devons pas désirer.

De ce point de vue, des interprètes de saint Jean de la Croix, comme le P. Lamballe et le P. Arintero (1), considèrent que l'*union transformante* ou mariage spirituel est, ici-bas, le *sommet* du développement *normal* de la vie de la grâce chez les âmes pleinement fidèles au Saint-Esprit, surtout chez celles consacrées à Dieu et appelées à la vie contemplative.

Quelques-uns ont pensé que ce terme normal du progrès spirituel ne dépasse pas la quiétude, après laquelle commencerait l'extraordinaire proprement dit, avec l'union et l'extase (2).

Mais il semble bien, par ce que dit sainte Thérèse des âmes qui ne dépassent pas la quiétude, qu'il y a eu chez elles un manque de fidélité au Saint-Esprit et que normalement elles auraient dû arriver à une union à Dieu plus profonde qu'elle appelle « un plus haut degré de perfection » (3).

(1) LAMBALLE, *La Contemplation*, 195. — ARINTERO, *Evolucion mistica*, p. 460-480; *Cuestiones misticas*, p. 60, p. 571, note : explication des grâces nécessaires à l'union transformante. — M. CH. SAUVÉ parait favorable à cette thèse dans *États mystiques*, pp. 85, 90-96, 100-105, 139-141, 162...

(2) M. Saudreau avait moins clairement affirmé dans les premières éditions de ses livres que *l'union transformante* est le sommet du développement normal de la vie de la grâce ici-bas: nous avions même pensé que selon lui ce sommet ne dépassait pas la quiétude, ce que nous ne pouvions admettre. On voit par ce qu'il dit dans la 2e édition de l'*État mystique*, p. 51 et 192, et dans la 3e édition de la *Vie d'union à Dieu*, p. 259, n. 1, que nous sommes tout à fait d'accord. Dans ce dernier endroit il dit nettement : « Avec ces oraisons surnaturelles ordinaires, sans jamais avoir eu d'extase, ni de vision, l'âme peut aller jusqu'à l'union transformante, sommet de la vie spirituelle. »

(3) STE THÉRÈSE, *Vie*, ch. XV : « Il y a un très grand nombre d'â-

Saint Jean de la Croix s'exprime de même (1).

Il se peut bien que l'extase n'implique (au moins nécessairement) rien d'extraordinaire au sens propre du mot. Elle paraît souvent provenir de la faiblesse de l'organisme qui *défaille* sous l'action divine; elle peut n'être que le contre-coup d'une grâce intérieure profonde, qui absorbe toute l'attention et toute la force de l'âme sur Dieu, qui lui est intimement présent et qui se fait sentir à elle. De ce point de vue, il y aurait continuité entre tous les degrés de l'union mystique, de la quiétude à l'union transformante, où l'âme ne connaît plus « la faiblesse de l'extase », selon l'expression de sainte Hildegarde.

Telle est la pensée du P. Lamballe, du P. Arintero et de plusieurs autres théologiens contemporains que

mes qui arrivent à cet état (l'oraison de quiétude), mais celles qui passent plus avant sont rares... » — *Château de l'âme*, IVe Demeure, ch. 3, et Ve Demeure, ch. 1 à propos de l'entrée dans cette cinquième demeure (supérieure à la quiétude) : « Encore que toutes... soyons appelées à la contemplation... il y en a peu qui se disposent à voir le Seigneur leur découvrir cette perle précieuse dont nous parlons. Car bien qu'en ce qui regarde l'extérieur il n'y ait rien à reprendre à notre conduite, cela ne suffit pas pour arriver à un si haut degré de perfection. Quel besoin nous avons de bannir toute négligence. »

(1) Particulièrement lorsqu'il décrit (*Nuit obscure*, l. II, ch. 18 à 20) les dix degrés de la charité énumérés par saint Bernard, on voit nettement que les degrés inférieurs doivent conduire normalement, selon lui, aux degrés plus élevés et au plus haut de tous. Or il ajoute que le progrès de la contemplation est proportionnel à celui de la charité. Toute l'œuvre de saint Jean de la Croix parait bien manifester la continuité des degrés de l'union mystique jusqu'à l'union transformante. Quelques-uns, il est vrai, ont pensé que saint Jean de la Croix n'écrit que pour quelques rares contemplatifs. Il dit pourtant lui-même, à la fin du Prologue de la *Montée du Carmel*, qu'il propose « une doctrine substantielle et solide qui s'adresse aux uns et aux autres, à condition qu'on se décide à passer par la nudité de l'esprit. »

nous avons consultés. Ils tiennent en outre que l'oraison affective simplifiée, qui précède l'oraison proprement mystique ou passive, est normalement une *disposition* à recevoir celle-ci. Il y aurait ainsi continuité entre l'ascétique et la mystique. La première serait caractérisée par le *mode humain* des vertus chrétiennes, la seconde par le *mode divin* des dons du Saint-Esprit, intervenant non plus seulement de façon latente ou transitoire, mais d'une manière à la fois manifeste et fréquente. Avant l'état mystique ou passif, il y aurait, dans une période de transition (celle de l'oraison de simplicité décrite par Bossuet) des *actes mystiques passagers*, qui de soi disposeraient l'âme à la véritable vie d'union ; celle-ci serait l'*âge adulte ou parfait* de la vie spirituelle, ou la vie de la grâce devenue en quelque sorte consciente d'elle-même.

S'il en est ainsi, et les raisons apportées par les auteurs cités sont sérieuses, nous le verrons, l'âme qui n'a rien encore de la vie mystique, n'a pas dépassé l'enfance ou l'adolescence de la vie spirituelle. Elle doit se rappeler la parole de saint Paul : « Ne soyez pas des enfants sous le rapport du jugement, mais faites-vous enfants sous le rapport de la malice, et, pour le jugement soyez des hommes faits » (I Cor. XIV, 20). Cette âme n'est pas arrivée à la maturité spirituelle, à l'âge parfait accessible ici-bas ; elle peut avoir une grande culture, même théologique, beaucoup de savoir-faire dans la conduite de la vie, de la prudence, de la foi, de la charité, du zèle, de l'enthousiasme, une grande activité apostolique ; mais, malgré ses vertus chrétiennes solides, malgré son zèle, elle n'est pas assez spiritualisée, sa manière de vivre reste trop humaine, trop extérieure, encore trop dépendante

du tempérament; on ne voit pour ainsi dire pas en elle ce *mode divin*, tout surnaturel, de penser, d'aimer Dieu et d'agir, qui caractérise ceux qui sont vraiment morts à eux-mêmes et parfaitement dociles au Saint-Esprit. Seuls, ces derniers ont, ordinairement, en toutes circonstances agréables ou pénibles, « le sens du Christ » pour juger sainement des choses spirituelles, pour concilier habituellement dans leur vie des vertus en apparence les plus opposées : la simplicité de la colombe et la prudence du serpent, la force héroïque et une mansuétude pleine de tendresse, l'humilité du cœur et la magnanimité, une foi absolument intransigeante sur tous les principes et une grande miséricorde pour les égarés, une vie intérieure intense, un recueillement continuel et un très fructueux apostolat.

*
* *

Cette dernière conception des rapports de l'ascétique et de la mystique mérite considération; ceux qui ont lu et médité souvent les grands maîtres de la mystique traditionnelle inclineront, croyons-nous, dans ce sens, en se rappelant les principes suivants, expression sûre de la doctrine de saint Thomas.

1° *La perfection chrétienne* se trouve dans l'union à Dieu, laquelle suppose en nous le plein développement de la charité, des autres vertus, des dons du Saint-Esprit qui suppléent à l'imperfection de ces vertus et sont en nous le principe immédiat de la contemplation surnaturelle.

2° *Les trois vertus théologales* sont surnaturelles dans leur essence (quoad substantiam) à cause de leur motif

formel et de leur objet propre, inaccessibles l'un et l'autre à la seule raison ou même à la plus haute connaissance naturelle des anges. Plusieurs théologiens, suivant la direction inférieure du nominalisme, ont pensé au contraire que les actes de foi et des autres vertus chrétiennes sont des actes subtantiellement naturels, revêtus d'une modalité surnaturelle (supernaturales quoad modum tantum et non vi objecti formalis). Ils ressembleraient ainsi beaucoup plus à une affection naturelle surnaturalisée, qu'à une affection surnaturelle dans son essence et par son motif formel. Il y a une immense différence entre ces deux conceptions de la foi et des autres vertus théologales. Seule la première est vraie (1) et fait bien voir pourquoi la foi au mystère de la sainte Trinité est infiniment supérieure aux intuitions naturelles du génie, ou même à la prévision surnaturelle d'un événement futur comme la fin d'un fléau, supérieure en général aux grâces *gratis datae* (2).

3° *Les dons du Saint-Esprit* sont doublement surnaturels, non seulement dans leur essence (comme les vertus théologales et les autres vertus infuses), mais dans leur mode d'action ; par eux l'âme ne se dirige plus elle-même avec le concours de la grâce, mais elle est dirigée et mue immédiatement par l'inspiration divine; et lorsque par une fidélité parfaite au

(1) Nous l'avons longuement démontré ailleurs : *De Revelatione* t. I, p. 202-217 ; 458-515. Cf. S. Thomas, IIa IIae, q. 5, a. 1 : « In objecto fidei est aliquid quasi *formale*, scilicet *veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens*, et aliquid materiale, sicut id, cui assentimus, inhaerendo primae veritati. »

(2) Ia IIae, q. 111, a. 5 : « Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. »

Saint-Esprit elle vit habituellement sous le régime des dons, elle est dans un état passif.

4° *Ces dons*, qui nous rendent dociles au souffle de Dieu, *grandissent avec la charité* comme les vertus infuses. *Or la charité doit ici-bas toujours grandir,* par nos mérites, par la sainte communion. Qui n'avance pas recule, car, selon la remarque de saint Augustin et de saint Thomas (1), le premier précepte n'a pas de limite et seuls les saints l'accomplissent parfaitement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit ». (Luc, x, 27.)

5° Si nous considérons, non pas tant ce qui est *de fait* que ce qui devrait *être de droit*, non pas la fragilité de notre nature et la versatilité de notre libre arbitre, mais l'essence même de la grâce reçue au baptême et de la charité, il faut dire que, *normalement* ou selon sa loi foncière, *la grâce ne devrait jamais se perdre*, bien que beaucoup de chrétiens tombent dans le péché mortel. De même cette vie de la grâce, germe de la gloire, commencement de la vie éternelle, devrait *normalement* se développer assez pour que le feu de la charité nous purifiât de toute souillure avant la mort et nous permît d'entrer au ciel sans passer par le purgatoire ; car c'est par notre faute que nous serons retenus dans ce lieu d'expiation où il n'y a plus de mérites. Il serait dans *l'ordre radical de voir Dieu face à face sitôt après la mort*, et c'est pourquoi les âmes du purgatoire souffrent tant d'être privées de cette vision. Selon la loi foncière de la vie de la grâce, les purifications douloureuses, qui délivrent

(1) IIa IIae, q. 184, a. 3.

l'âme de ses scories, devraient donc, comme chez les saints, être méritoires et précéder la mort, non la suivre. Si telle est la vérité, pourquoi l'union mystique, accompagnée de ces purifications passives, ne serait-elle pas l'épanouissement normal de la vie de la grâce, bien que assez peu d'âmes y arrivent de fait, comme peu conservent l'innocence baptismale ? Pourquoi ne serait-ce pas, sinon l'ordinaire de fait, *l'ordre de droit* au terme d'une vie intérieure très généreuse ? L'extraordinaire n'en resterait pas moins dans la collation de ces grâces éminentes *dès l'enfance*, comme il est arrivé chez plusieurs saints.

Pratiquement, tout le monde en convient, il importe d'éviter deux excès dans la direction : faire quitter aux âmes la voie ascétique ou trop tôt ou trop tard. *Trop tôt* les expose à tomber dans l'oisiveté d'un quiétisme ou semiquiétisme pratique. *Trop tard* les expose soit à abandonner l'oraison, parce qu'elles ne trouvent plus de profit dans la médiation discursive où l'on veut les maintenir, soit à ne rien comprendre à la voie obscure mais beaucoup plus spirituelle, par laquelle le Seigneur commence à les conduire. Sur ce point saint Jean de la Croix, dans *La Montée*, l. II, c. XII-XIII, et *La Nuit obscure*, nous a laissé les enseignements les plus précis. Parmi les ouvrages récents, un de ceux qui gardent le mieux, selon nous, la juste mesure, est celui de Dom Vital Lehodey : *Les voies de l'oraison mentale*, 5e éd. p. 227-236, 409.

Que dit enfin l'expérience ? Ne dit-elle pas que le *fait* et le *droit* finalement s'harmonisent, au terme du moins d'une sainte vie ? Tous les saints canonisés paraissent avoir eu souvent l'union mystique, sauf des martyrs qui ont pu ne l'avoir qu'au moment de

leur supplice (1). Sainte Thérèse, nous l'avons vu, déclare que dans ses monastères il y a beaucoup d'âmes qui arrivent à l'oraison proprement mystique de quiétude, que quelques-unes plus avancées jouissent habituellement de l'oraison d'union et que plusieurs autres y participent plus ou moins (2).

De fait, il n'est pas si rare de trouver, surtout dans les ordres religieux contemplatifs, des âmes qui ont certes dépassé la méditation discursive ou l'oraison de simplicité, qui ont une véritable peine à cesser l'action de grâces après la sainte communion, qui sont toutes prises par Dieu, comme absorbées en Lui, qui vivent des mystères de la sainte Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, d'une façon incomparablement plus profonde que le plus savant théologien si celui-ci n'est pas vraiment homme de prière. Ces vies, bien qu'elles connaissent des joies et des souffrances intérieures peu communes, n'ont rien pourtant d'extraordinaire au sens propre de ce mot; elles seules au contraire sont *tout à fait dans l'ordre*. Et elles évitent même l'extraordinaire le plus possible, selon les conseils de saint Jean de la Croix (3), dont elles se nourrissent tous les jours. Ce grand Docteur les tourne de plus en plus vers la sainte Trinité qui habite en nous; elles trouvent une grande joie à lire les plus belles pages de saint Augustin et de saint Thomas sur ce mystère, et elles s'ex-

(1) Le P. Poulain le concède : « presque tous les saints canonisés ont eu l'union mystique, et généralement avec abondance. » *Des Grâces d'oraison*, 9e éd., p. 554. Le P. Poulain reconnaît aussi qu'il existe une période de transition entre la voie ascétique et la voie mystique, période qui dénote une certaine continuité entre les deux, cf. *Grâces d'oraison*, p. 13, 122.

(2) *Vie*, c. XV. — *Fondations*, c. IV. — *Château*, 5e demeure, c. I

(3) *Montée du Carmel*, l. II, c. 10, 19, 20, 25, etc.

priment même sur la Paternité de Dieu, sur la valeur infinie des mérites du Christ, sur le fruit d'une fervente communion, avec une spontanéité et une fraîcheur toute différente de la science qui se puise dans les livres. Bien sûr, c'est pour que nous en vivions ainsi, que ces mystères surnaturels nous ont été révélés; telle est la vie chrétienne dans son plein épanouissement, le règne profond de Dieu dans les cœurs.

En ces âmes, après les purifications douloureuses, véritable nuit obscure, la grâce surabonde ; elles ont pour ainsi dire entrevu l'abîme de Dieu, très pur, très saint, sans fond. Leur cœur déborde, elles désirent tant aimer Dieu qu'elles voudraient l'aimer sans mesure, avec le cœur du Verbe fait chair. L'Esprit d'amour les a pénétrées, et, dans l'épreuve comme dans la joie, elles se reposent en la charité du Père céleste comme un petit enfant entre les bras de sa mère. Elles voient se réaliser déjà la parole du Christ : « Père, vous en moi, et moi en vous, afin qu'ils soient consommés dans l'unité ». C'est la vie unitive, sans rien pourtant d'extraordinaire, au sens de miraculeux; et c'est vraiment la vie mystique, contemplative. C'est aussi la vie apostolique : dans leur foi profonde en la *surabondance de la Rédemption*, ces âmes s'offrent pour en faire déborder le calice sur les pécheurs; et elles aspirent très fortement à quitter la terre d'exil pour aller au ciel. N'est-ce pas là la perfection décrite par saint Thomas, lorsqu'après avoir parlé de ceux qui débutent et de ceux qui avancent dans la vie spirituelle, il dit des parfaits : « Ils tendent principalement à s'unir à Dieu, à jouir de Lui et ils désirent mourir pour être avec le Christ (1). »

(1) IIa IIae, q. 24, a. 9 : « Tertium studium est, ut homo ad hoc

S'il en est ainsi, non seulement il y a continuité entre l'ascétique et la mystique, mais il y a une certaine compénétration. Ce ne sont pas deux branches distinctes de la théologie, mais deux parties ou deux aspects du même rameau, qui nous montre la vie spirituelle dans son enfance, son adolescence, sa maturité. La théologie ascétique et mystique, ou plus simplement la doctrine spirituelle est *une* : elle doit commencer par exposer la fin accessible ici-bas, à laquelle doit tendre le progrès spirituel, c'est-à-dire la perfection chrétienne. Elle doit montrer cette perfection dans toute son élévation et toute sa grandeur, selon le témoignage de l'Évangile et des Saints. Ensuite elle doit indiquer les moyens pour parvenir à ce but : la lutte contre le péché, l'exercice des vertus, la parfaite docilité du Saint-Esprit. Or la fin proposée, telle qu'elle est exprimée par exemple dans les huit béatitudes, si l'on veille à ne pas l'amoindrir, dépasse le domaine de la simple ascèse (1). Mais celle-ci ne cesse pas lorsque l'âme entre dans l'union mystique : l'exercice des vertus devient au contraire beaucoup plus parfait, comme le montrent les grandes austérités des saints, leur patience, leur zèle. Jusqu'au terme, l'âme doit se rappeler la parole de Notre-Seigneur : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce et qu'il porte sa croix tous les jours. »

Nous revenons ainsi à ce que nous disions au début

principaliter intendat ut Deo inhaerat et eo fruatur, et hoc pertinet ad perfectos qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo. »

(1) S. Thomas, *in Matthaeum*, c. v, n. 2, dit au sujet des huit béatitudes : « Ista merita vel sunt actus donorum, vel actus virtutum secundum quod perficiuntur a donis » ; « *supra humanum modum* », a-t-il dit quelques lignes plus haut.

de cet article avec saint Thomas : l'ascèse dispose l'âme à l'union mystique, et ensuite celle-ci rend beaucoup plus surnaturels et féconds l'exercice des vertus et notre apostolat. La pratique des vertus dispose à la contemplation et est ensuite dirigée par elle.

Séparées l'une de l'autre, l'ascétique manque d'élan, d'intimité, d'élévation ; la mystique perd son importance, sa gravité, sa profondeur, elle semble être seulement un luxe dans la spiritualité de quelques privilégiés.

Telle nous paraît être la notion de la théologie ascétique et mystique ou de la doctrine spirituelle la plus conforme à l'enseignement traditionnel, que nous nous efforcerons de formuler dans cet ouvrage.

ARTICLE III

Sens des termes du problème

Une des principales difficultés que rencontrent ceux qui étudient les questions mystiques est celle du vocabulaire. Bien des controverses en ces matières naissent de ce que l'on ne s'est pas préalablement entendu sur le sens des mots dont on se sert. En particulier, dans la question de savoir *si la vie mystique est le couronnement normal de la vie intérieure*, le mot *mystique* est pris par les uns dans un sens tellement large que vie mystique semble presque s'identifier avec vie chrétienne tant soit peu fervente, ou même avec la persévérance dans l'état de grâce; par d'autres il est pris en un sens tellement particulier qu'il semble qu'il n'y ait pas pour eux de vie mystique sans extase, visions et révélations prophétiques. De même le mot *contemplation* a pour les uns un sens très large, pour d'autres il ne peut être employé que dans le sens très précis de contemplation infuse et passive. De même encore le mot *normal* : s'il est employé par des théologiens spéculatifs, il vise seulement ici une loi générale et supérieure de la vie de la grâce, loi qui s'applique de façons très différentes, tôt ou tard, parfaitement ou imparfaitement, chez les âmes généreuses appelées à la vie contemplative ou même à la vie active, loi qui

comporte bien des conditions qui peuvent faire défaut : elle ne s'appliquera guère par suite d'un milieu peu favorable, d'une vie d'étude trop absorbante, ou d'un manque de direction appropriée, par suite aussi d'un tempérament ingrat et de certaines imperfections même involontaires du sujet dans lequel la grâce est reçue; malgré tous ces obstacles, la semence divine conserve sa loi formelle supérieure, que considère le théologien et que constate aussi celui qui a l'expérience de ces choses. — Si, au contraire, ce mot « *normal* » est employé par un praticien non mystique, qui ne voit guère que les faits particuliers et par le dehors, il prend un sens beaucoup plus concret et matériel, qui paraît être contraire à la réalité, dès qu'on constate des exceptions. Et l'on ne se demande même pas si ces exceptions proviennent de la grâce même ou des défauts du sujet où elle est reçue, de la nature de la semence ou du sol ingrat, qui demanderait un travail vraiment extraordinaire pour être transformé.

Même difficulté, si la question est posée en ces termes : toutes les âmes intérieures sont-elles *appelées* à la vie mystique? — Pour quelques-uns de ceux qui répondent négativement, le mot « appelé » a presque la même signification que *élevé*, ou *conduit*, ou *prédestiné* ou *élu*; et alors il est clair que toutes les âmes intérieures ne sont pas appelées à la vie mystique; mais c'est oublier qu' « il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus »; ces deux mots sont très différents l'un de l'autre. — Par contre, des auteurs admettant *l'appel général* des âmes à la vie mystique, paraissent oublier l'enseignement commun sur les signes particuliers de *l'appel individuel*, signes qui ne sont point dans toutes les âmes pieuses : ce sont les trois biens connus, énu-

mérés par saint Jean de la Croix, et avant lui par Tauler ; nous les indiquerons plus loin. (Voir ch. V, a. 1.)

Il est donc clair qu'il faut préciser le sens du mot *appel*, qui peut désigner un appel éloigné ou un appel prochain et immédiat.

C'est encore la même difficulté qui se retrouve à propos du mot *mériter*, dans la question : Peut-on mériter la contemplation mystique?

Il importe donc en ces matières de travailler à fixer le vocabulaire. Il serait certes difficile de se mettre tout de suite d'accord sur les *définitions réelles*, qui expriment le fond des choses et sont le fruit de longues recherches, mais au moins doit-on s'entendre sur les *définitions nominales*, sur le sens des principaux termes de la mystique qui sont aujourd'hui en usage. Et si la terminologie mystique s'est précisée avec sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, vu leur autorité, il faut évidemment tenir compte de cette précision, aujourd'hui acquise, et qui est un progrès. Si par exemple depuis ces grands maîtres, « oraison proprement mystique » signifie oraison manifestement passive, il convient désormais de ne plus se servir de cette expression que dans cette acception précise, qui comporte d'ailleurs bien des degrés.

Dans ce but, nous voudrions proposer ici quelques définitions, au moins nominales (1), assez généralement admises par les théologiens mystiques, qui suivent à la fois la doctrine de saint Thomas et celle de saint

(1) La définition nominale contient confusément la définition réelle, et elle peut être plus ou moins précise, suivant qu'on la prend par exemple dans un vocabulaire ordinaire, ou dans un dictionnaire philosophique ou théologique.

Jean de la Croix, de sainte Thérèse, de saint François de Sales (1). — Nous montrerons dans le cours de cet ouvrage le bien fondé de ces définitions, ou leur valeur réelle.

Saint Thomas définit la *contemplation* : « simplex intuitus veritatis (2) », une simple vue intellectuelle de la vérité, supérieure au raisonnement et accompagnée d'admiration. Elle peut être purement naturelle comme chez l'artiste, le savant, le philosophe. La contemplation chrétienne porte sur les vérités révélées et suppose la foi. Plusieurs théologiens admettent ici l'existence d'une *contemplation acquise* qu'ils définissent généralement : la connaissance aimante de Dieu, qui est, au terme de la méditation, le fruit de notre activité personnelle aidée de la grâce. Par opposition, *la contemplation infuse*, celle dont parlent les mystiques, est une connaissance aimante de Dieu, qui est le fruit, non plus de l'activité humaine aidée de la grâce, mais d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit, de telle sorte que nous ne pouvons en produire l'acte à volonté, tandis qu'on peut faire quand on le veut un acte de foi. Voir plus loin, chapitre IV, a. 2.

Par *ordinaire*, dans la vie surnaturelle nous entendons toute grâce, tout acte, tout état, qui sont dans la voie normale de la sainteté, tout ce qui est moralement nécessaire dans la majorité des cas pour y parvenir. Et par sainteté il faut à tout le moins entendre celle qui est généralement requise pour entrer au ciel

(1) Nous voulons parler surtout des Carmes Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Joseph du Saint-Esprit, du dominicain Vallgornera, de plusieurs théologiens Jésuites, Franciscains et d'autres Ordres.

(2) IIa IIae, q. 180, a. 1 et 6.

sitôt après la mort, car nul ne fait du purgatoire que par sa faute. L'ordinaire ainsi défini comprend des grâces *éminentes* qui peuvent être dites extraordinaires *de fait*, parce qu'elles sont assez rares, mais qui restent ordinaires *de droit*, si vraiment elles sont moralement nécessaires pour arriver à la sainteté, à la pleine perfection de la vie chrétienne, ou à la pureté complète de l'âme qui mérite l'entrée immédiate au ciel.

Par opposition, est *extraordinaire* toute faveur qui est en dehors de la voie normale de la sainteté et qui n'est nullement nécessaire pour y parvenir. Ce sont surtout les grâces dites *gratis datae*, celles du miracle, de la prophétie, les visions et autres faits du même genre. Voir plus loin, chapitre IV, a. 2.

Enfin pour ce qui est du mot *appel* ou *vocation*, nous nous attacherons à distinguer dans cet ouvrage les différents sens qu'il peut avoir suivant qu'il s'agit d'un *appel général et éloigné* de toutes les âmes justes à la contemplation mystique, ou au contraire d'un *appel individuel et prochain*. Ce dernier du reste, nous le verrons, peut être seulement *suffisant* et rester stérile, ou au contraire *efficace*, et dans ce dernier cas il peut encore être un appel efficace soit aux degrés inférieurs, soit aux degrés supérieurs de la vie mystique.

En toutes ces questions il faut considérer le plein développement normal de la vie de la *grâce prise en soi*, et voir ensuite ce qu'il est *dans les âmes* plus ou moins bien disposées, qui ont reçu ce germe de la vie éternelle. Pour cela il importe de rappeler d'abord la doctrine traditionnelle de la grâce, telle qu'elle a été conçue, à la suite de saint Paul et de saint Augustin, par le prince des théologiens, saint Thomas d'Aquin, et par les grands mystiques catholiques.

CHAPITRE II

La Mystique et les doctrines fondamentales de saint Thomas

ARTICLE Ier

Vie intellectuelle naturelle et vie surnaturelle

Plusieurs esprits, frappés de la différence qu'ils trouvent entre les écrits des grands théologiens mystiques, comme Denys, Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, Tauler, saint Jean de la Croix, et ceux de saint Thomas d'Aquin, s'étonnent qu'on cherche chez ce dernier les principes de la théologie mystique. Quelques-uns même iraient jusqu'à voir en saint Thomas, non pas précisément un grand théologien, qui d'un point de vue surnaturel se serait servi d'Aristote pour la défense et l'explication des vérités divines de la foi, mais plutôt un philosophe de génie, qui nous aurait donné une interprétation de l'Évangile, un Aristote chrétien, comme Malebranche a été plus tard un Platon chrétien.

Pour s'arrêter à cette manière de voir, il faut n'avoir jamais fréquenté saint Thomas, n'avoir pas lu ses

traités de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie, de la grâce, des vertus théologales, des dons du Saint-Esprit ; il faut n'avoir pas ouvert ses commentaires sur saint Paul, sur saint Jean, sur les Psaumes, sur le Cantique des cantiques ; il faut ignorer ses opuscules de piété, ses prières, son Office du Saint-Sacrement, ne rien connaître de sa vie, de ses nuits passées près du tabernacle, de ses ravissements, du don éminent de contemplation, qui lui faisait dire de sa Somme : *Ce n'est que de la paille* en comparaison de ce qu'il entrevoyait.

Nous voudrions montrer dans cet article que ce jugement porté sur le grand Docteur provient d'une manière *toute matérielle* de lire son œuvre. Nous n'avons qu'une trop grande tendance à tout matérialiser : la doctrine, la piété, les règles de conduite, l'action ; c'est l'inclination de notre nature déchue et blessée, tant qu'elle n'est pas profondément régénérée et complètement vivifiée par la grâce, qui guérit et élève (gratia sanans et elevans), tant que nous sommes dominés par notre tempérament, tant que nous conservons, malgré l'état de grâce, une foule de jugements purement naturels, nullement conformes à l'esprit de foi.

Dans ces dispositions on est porté, sans y prendre garde, à matérialiser les doctrines les plus hautes, c'est-à-dire à n'être attentif qu'à leurs éléments matériels, qui s'adaptent mieux à nos goûts, et à perdre de vue l'esprit, qui est leur constitutif formel ou l'âme du corps doctrinal. Une fois de plus se vérifie le mot de saint Paul : « *La lettre tue, l'Esprit vivifie* » (II Cor. III, 6). A marcher dans cette voie, sous prétexte de s'appuyer sur ce qui est tangible, mécaniquement pré-

cis, incontestablement certain pour les incrédules eux-mêmes, on en vient *à expliquer le supérieur par l'inférieur* et à ramener le premier au second, ce qui est l'essence même du matérialisme sous toutes ses formes. On est porté à expliquer l'âme par le corps, beaucoup plus que le corps par l'âme, à expliquer de même la vie de la grâce par la nature, les doctrines théologiques par les éléments philosophiques qu'elles ont assimilés, la vie des ordres religieux par le milieu social où ils ont pris naissance, sans penser suffisamment au travail incessant mais invisible de Dieu, qui seul peut susciter les grands docteurs et les saints. De ce point de vue on rapetisse tout bien vite, et, au lieu de vivre surnaturellement, selon le vrai sens de ce mot, on peut, malgré certaines apparences, patauger dans du très médiocre et du très mesquin.

Cette disposition à expliquer ainsi le supérieur par l'inférieur se trouve à des degrés divers depuis le matérialisme grossier, qui explique l'esprit par la matière, jusqu'à la matérialisation de la philosophie spiritualiste, de la théologie, de l'exégèse, de l'histoire de l'Église, de l'ascétique, de la liturgie, dont on garde la lettre, non l'esprit.

Même avec un vrai désir de s'instruire, on peut lire saint Thomas de ce point de vue ; et, comme, dans sa doctrine théologique, les éléments matériels ou philosophiques, qu'il entend subordonner à l'idée de Dieu, auteur de la grâce, sont extrêmement nombreux, si l'attention s'arrête outre mesure à ces éléments inférieurs, accessibles à la raison, au lieu de s'élever jusqu'au sommet de la synthèse, on trouvera une réelle opposition entre cette doctrine et celle des grands théologiens mystiques, qui ont surtout traité de l'u-

nion à Dieu. Les arbres nous empêcheront de voir la forêt ; ou, retenus par les détails de la base de l'édifice, nous ne verrons pas la clef de voûte. Tout au moins, nous ne considérerons que d'en-bas le principe surnaturel de ce chef-d'œuvre de l'esprit, nous ne le verrons que par son reflet sur les réalités inférieures qu'il ordonne, au lieu de juger de celles-ci d'en-haut, comme doit le faire la « raison supérieure » chère à saint Augustin, et à plus forte raison la sagesse théologique, sans parler du don de sagesse qui est encore plus élevé.

Il y a ainsi une manière très peu surnaturelle et antimystique de lire et de commenter la Somme de saint Thomas. Elle oriente l'esprit dans un sens tout différent de celui qu'ont suivi les grands commentateurs, Capreolus, Cajétan, Bannès, Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque, tous inférieurs au Maître, mais qui l'ont mieux compris que nous et qui nous guident après lui vers les mêmes sommets.

Comme il est très facile de fausser un instrument de précision, très difficilement réparable, ainsi il n'y a rien de plus facile que de fausser la doctrine de saint Thomas ; il suffit de mettre l'accent sur ce qu'elle contient de secondaire et de matériel, en exposant de façon banale et sans aucun relief ce qu'il y a de formel en elle et de principal ; de la sorte on cesse de voir les sommets lumineux qui doivent éclairer tout le reste.

Notons ici les principales confusions qui rendraient cette doctrine essentiellement antimystique. Elles ont été faites surtout par les théologiens nominalistes, qui finissaient par ne plus voir que des mots dans les réalités spirituelles les plus hautes, lorsqu'il n'était

pas matériellement évident pour eux que Dieu les a révélées (1). La théologie nominaliste est un amoindrissement considérable de la science de Dieu. Il suffit de signaler ces confusions, pour montrer qu'au contraire la doctrine de saint Thomas est celle même qu'un saint Jean de la Croix et ses disciples développeront, en insistant sur ce qui fait sa grandeur, en manifestant toutes les richesses surnaturelles qu'elle contient. Pour qui a lu les Salmanticenses, c'est un fait que la doctrine du Carmel et celle du Docteur angélique sont d'accord sur toute la ligne, particulièrement sur les plus hautes questions du traité de la grâce.

Considérons brièvement les doctrines fondamentales de la synthèse thomiste qui ont le plus de rapport avec la vie spirituelle, en particulier celles relatives à notre connaissance intellectuelle naturelle, puis à la vie surnaturelle, aux vertus infuses, aux dons du

(1) Ces confusions ont été faites aussi, dans une certaine mesure, par les théologiens qui ont subi la triste influence du nominalisme. Ce dernier est une tendance qui doit aboutir à ne voir que des *mots* en tout ce qui dépasse l'objet immédiat de l'expérience, les phénomènes sensibles. Il n'y a plus de *nature* humaine, qui se distingue essentiellement de la grâce, mais seulement une collectivité d'individus humains. A plus forte raison, les réalités spirituelles sont naturellement inconnaissables, par exemple la spiritualité et l'immortalité de l'âme ne peuvent être certaines pour nous que si Dieu nous les révèle, et notre intelligence ne peut pas approfondir les formules révélées, les notions dont elle dispose sont insuffisantes. Cette doctrine conduit finalement à la négation de la théologie et de la philosophie, au positivisme actuel. Parfois elle a porté certaines âmes, par réaction, à un mysticisme, mais à un mysticisme sans fondement doctrinal, fait souvent de sentimentalisme, procédant de l'impuissance de la raison amoindrie et de la nécessité de trouver quelque chose à quoi se prendre, plutôt que de l'idée de l'infinie grandeur de Dieu.

Or on peut être nominaliste de tendance, sans le savoir. C'est même très fréquent.

Saint-Esprit, à l'efficacité de la grâce, et finalement à la nature même de Dieu.

*
* *

S'agit-il de notre *connaissance intellectuelle d'ordre naturel*, c'est d'abord celle des premiers principes rationnels : principe de contradiction (Nul être, créé ou incréé, ne peut en même temps et sous le même rapport être et ne pas être); principe de causalité (Tout ce qui pourrait ne pas être, esprit ou corps, a une cause); principe de finalité (Tout agent, matériel ou spirituel, agit pour une fin); principe premier de la morale (Il faut faire le bien et éviter le mal). Saint Thomas affirme que la connaissance intellectuelle de ces vérités primordiales provient d'une certaine manière des sens, parce que notre intelligence abstrait ses idées des choses sensibles. Entendant *matériellement* cette doctrine, certains esprits semblent penser que la certitude intellectuelle des premiers principes *se résout formellement* dans la sensation, s'appuie sur elle comme sur son motif formel (1). Ce serait ramener le supérieur à l'inférieur, l'intelligence aux sens; ce serait oublier que les principes rationnels sont absolument universels et nécessaires, qu'ils s'étendent aux réalités les plus hautes, à Dieu même, tandis que la sensation n'atteint que des objets sensibles, singuliers et contin-

(1) On matérialiserait de même la doctrine de saint Thomas, si, pour expliquer la sensation, on insistait moins sur ce qu'il y a en elle de spécifique (qui est d'ordre représentatif ou intentionnel) que sur une loi plus générale déjà vérifiée dans l'ordre des êtres inanimés : l'action de l'agent et dans le patient (cf., sur le propre de l'être sentant, saint Thomas, I^{a}, q. 14, a. 1 ; q. 78, a. 3).

gents. Dès lors l'absolue universalité et nécessité des premières vérités rationnelles ne s'expliqueraient plus, l'intelligence resterait prisonnière des phénomènes, comme les sens de l'animal, et notre liberté, suite de notre intelligence, disparaîtrait : nous ne pourrions pas résister à l'attrait des biens sensibles, parce que nous ne les dominerions pas. Enfin, comme celle de l'animal, notre nature serait incapable de recevoir la grâce et d'être élevée à la vision de Dieu.

Selon saint Thomas, au contraire, la certitude intellectuelle des premiers principes rationnels ne se résout que *matériellement* dans la sensation prérequise (1), elle se résout *formellement* dans *l'évidence purement intellectuelle* de la vérité absolue de ses principes, qui lui apparaissent comme les lois fondamentales, non seulement des phénomènes, mais de *l'être* ou de toute réalité intelligible, corporelle ou spirituelle. Cette évidence suppose en nous une lumière intellectuelle d'ordre infiniment supérieur à la sensation ou à l'imagination la plus subtile, qui s'enrichirait toujours ; lumière intellectuelle qui est une image lointaine de la lumière divine et qui ne peut rien éclairer sans le concours constant de Dieu, soleil des esprits, maître des intelligences (2). Bien que nous soyons ici dans l'ordre naturel, S. Thomas parle déjà presque comme

(1) Ia, q. 84, a. 6 : « Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis, et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia causae.* »

(2) Ia, q. 84, a. 5 : « Ipsum lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. » — Ia, q. 79, a. 4 : « Oportet esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum. » — Ia, q. 105, a. 3. — Quelques scolastiques semblent ne considérer dans cette lumière intellectuelle que sa

un mystique : « Comme toute doctrine humaine, extérieurement proposée, ne nous instruit, dit-il, que grâce à la lumière intellectuelle que nous avons reçue de Dieu, il s'ensuit que Dieu seul nous enseigne intérieurement et comme cause principale (1). »

Malebranche et les ontologistes exagérèrent ces paroles de saint Thomas et semblèrent avoir une idée plus haute encore de notre intelligence naturelle en prétendant que c'est *en Dieu même* qu'elle voit les premiers principes. Mais l'élévation apparente de ce platonisme chrétien n'est pas celle de la vraie mystique, parce qu'elle tend à confondre l'ordre naturel et celui de la grâce, au lieu de maintenir la supériorité absolue de ce dernier.

Pour l'ontologisme, notre intelligence est capable de l'être, parce qu'elle est capable de Dieu ; pour saint Thomas, elle est *capable de Dieu par la grâce*, parce qu'elle est d'abord *capable de l'être, par nature* (2). C'est déjà à l'infini au-dessus des sens.

*
* *

S'agit-il de *la vie surnaturelle*, on connaît le principe de saint Thomas : « La grâce perfectionne la

fonction abstractive, et non sa fonction illuminatrice qui continue après l'abstraction. Cf. *De Veritate*, q. 10, a. 6.

(1) *De Veritate*, q. XI, a. 1.

(2) Cf. Ia, q. 12, a. 4, ad 3 : « Cum intellectus creatus *per suam naturam* natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam, potest *per gratiam* elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem et esse separatum subsistens. » — Ia IIae, q. 113, a. 13 : « Naturaliter anima est capax gratiae ; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, *capax est Dei per gratiam*, ut dicit Augustinus. »

nature et ne la détruit pas » (1). Mais pour toujours bien entendre ce principe, sans incliner pratiquement vers le naturalisme, il faut un grand esprit de foi. Certains l'entendront matériellement, ou seront plus attentifs à la nature qui doit être perfectionnée qu'à la grâce qui doit produire en nous cette transformation. Bien plus, considérant la nature telle qu'elle est de fait, depuis le péché originel, ils ne distingueront pas assez en elle ce qu'il y a d'essentiel et de bon, ce qui doit être perfectionné, et ce qui doit être mortifié, l'égoïsme sous toutes ses formes, grossières ou subtiles. On trouvera dès lors une réelle opposition entre la doctrine de saint Thomas ainsi matérialisée et le fameux chapitre de l'Imitation, III, 54 : « *Des divers mouvements de la nature et de la grâce.* » On oubliera ce qu'enseigne le saint Docteur sur les blessures, suites du péché originel, qui restent dans le baptisé (2). On oubliera plus encore ce qu'il dit de la distance infinie qui sépare la nature la plus parfaite, celle même de l'ange le plus élevé, et le moindre degré de grâce sanctifiante, qu'il déclare « supérieur au bien naturel de tout l'univers » (3), des corps et des esprits. Toutes les natures angéliques prises ensemble ne valent pas le moindre mouvement de charité.

Les théologiens nominalistes ont diminué cette doctrine, au point de penser que la grâce n'est pas une réalité surnaturelle par son essence, mais qu'elle a seulement une valeur morale qui nous donne un droit à la vie éternelle, comme un billet de banque nous

(1) I^a, q. 1, a. 8, ad 2 ; q. 2, a. 2, ad 1 ; q. 60, a. 5.

(2) I^a II^ae, q. 85, a. 3 ; III^a, q. 69, a. 3, a. 4, ad 3 ; *C. Gentes*, IV, c. 52.

(3) « Bonum gratiae unius (hominis) majus est quam bonum naturae totius universi ». I^a II^ae, q. 113, a. 9, ad 2.

donne le droit de toucher une certaine somme en or (1). De même pour eux le caractère baptismal et le caractère sacerdotal n'étaient que des *dénominations* extrinsèques, des relations de raison. Luther, disciple des nominalistes, en vint à dire : la grâce sanctifiante n'est pas une réalité en nous, n'est pas une vie nouvelle, mais seulement le pardon de nos fautes extérieurement accordé par Dieu.

Sans aller jusqu'à de pareilles extrémités, des théologiens ont pensé que Dieu pouvait créer une intelligence pour qui la vision béatifique serait naturelle (2). C'était ne pas voir *la distance infinie* qui *sépare nécessairement la nature de toute intelligence créée et créable* de la *grâce* qui est une « participation de la nature divine » (Ia IIae, q. 110, a. 3).

Pour bien entendre ce qu'est cette distance, il faut se dire que la grâce est *réellement et formellement une participation de la nature divine*, en tant précisément qu'elle est divine, une participation de la *Déité*, de ce qui fait que Dieu est Dieu, de *sa vie intime*. Comme la rationalité est ce qui fait que l'homme est l'homme, la Déité est le constitutif formel de Dieu tel qu'il est en soi. La grâce en est une participation mystérieuse,

(1) Les *nominalistes* comme Ockam, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly, jugeaient de tout par les faits d'expérience et non par les raisons formelles des choses, qui seules pourtant peuvent rendre les faits intelligibles. Ne sachant plus discerner dans les individus humains ce qui constitue la *nature humaine*, ils ne voyaient plus ce qui distingue celle-ci du don de la grâce. Pour eux, ce don n'était surnaturel que par une institution *contingente* de Dieu, comme le métal ou le papier n'ont valeur de monnaie qu'en vertu d'une loi portée par l'autorité civile. La grâce ainsi conçue n'est plus *réellement* et formellement la semence de gloire.

(2) C'était perdre de vue l'abîme qui sépare l'objet naturel de l'intelligence divine de celui de l'intelligence créée.

qui dépasse toute connaissance naturelle. Déjà les pierres, par cela seul qu'elles existent, ont une similitude très éloignée avec Dieu, en tant qu'il est *être*; les plantes lui ressemblent aussi de fort loin en tant qu'il est *vivant*: l'âme humaine et l'ange sont naturellement à l'image de Dieu et lui ressemblent analogiquement en tant qu'il est *intelligent*; mais nulle nature créée ou créable ne peut ressembler à Dieu en tant précisément qu'il est Dieu; seule la grâce peut nous faire participer réellement et formellement à la Déité, à la vie intime de *Celui dont elle nous fait les enfants*. La Déité, qui reste inaccessible à toute connaissance naturelle créée, est supérieure à toutes les perfections divines naturellement connaissables, supérieure à l'être, à la vie, à la sagesse, à l'amour; tous ces attributs divins s'identifient en elle, sans se détruire; ils sont en elle formellement et éminemment, comme autant de notes d'une harmonie supérieure dont la simplicité nous dépasse (1).

A cette Déité, à cette vie éminente et intime de Dieu, la grâce nous fait bien participer réellement et formellement, puisqu'elle est en nous le *principe radical d'opérations proprement divines*, qui finalement consisteront à voir Dieu immédiatement, comme il se voit, et à l'aimer comme il s'aime. La grâce est le

(1) S. Thom., Iª, q. 13, a. 5 : « Omnes rerum perfectiones quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter. » Iª, q. 13, a. 11, ad 1 : « Quantum ad id ad quod significandum imponitur, est magis proprium hoc nomen *Deus*, quod imponitur ad significandam *naturam divinam*, quam nomen *Qui est*. »

Cajetan in I, q. 39, a. 1, n. 7 et 8 : « Ratio formalis Deitatis prior est ente et omnibus differentiis ejus, est enim *super ens* et *super unum*, etc. »

germe de la gloire, *semen gloriæ* ; pour connaître intimement son essence, il faudrait avoir vu l'essence divine dont elle est la participation. Par elle, nous sommes véritablement « nés de Dieu », comme dit saint Jean. C'est ce qui fait dire à Pascal : « Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité; cela est d'un autre ordre, infiniment plus élevé. »

Si l'on entend bien cette doctrine, on voit que la grâce, non seulement nous vivifie et nous spiritualise, mais nous déifie : « comme seul le feu peut rendre un corps incandescent, dit saint Thomas, Dieu seul peut déifier les âmes » (1).

Il s'ensuit que le moindre degré de grâce sanctifiante est infiniment supérieur au miracle sensible, qui n'est surnaturel que par sa cause, par son mode de production (*quoad modum*), non par son intime réalité : la vie rendue au cadavre ressuscité n'est que la *vie naturelle*, infime en comparaison de celle de la grâce; le paralytique reçoit infiniment plus que sa guérison, lorsque ses péchés lui sont remis. A Lourdes, les plus grandes bénédictions ne sont pas celles qui guérissent les corps, mais celles qui ressuscitent les âmes. Le surnaturel « modal » ou le préternaturel ne compte pour ainsi dire pas en comparaison du surnaturel essentiel.

Il s'ensuit encore que le moindre degré de grâce sanctifiante est infiniment supérieur au phénomène de

(1) Ia IIae, q. 112, a. 1 : « Sic necesse est quod *solus Deus deificet*, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem ; sicut impossibile est quod aliquod igniat nisi solus ignis. »

l'extase, à la vision prophétique des événements futurs, ou à la connaissance naturelle de l'ange le plus élevé.

La connaissance naturelle de l'ange suprême pourrait, dans son ordre naturel, croître *toujours*, à l'infini, en intensité, et jamais elle ne parviendrait à la dignité de la connaissance surnaturelle de la foi infuse ou du don de sagesse; jamais elle n'atteindrait même obscurément la vie intime de Dieu; tout comme le progrès indéfini de l'imagination n'atteindrait jamais l'intelligence, tout comme la multiplication indéfinie des côtés du polygone inscrit dans la circonférence n'atteindra jamais celle-ci, car jamais le côté, si petit soit-il, ne deviendra un point. Dans les anges en état de voie, comme chez l'homme, il y avait, au-dessus de la connaissance naturelle de Dieu, celle qui procédait de la foi infuse et des dons.

On voit aussi par là la distance qui sépare la surnaturalité essentielle de la grâce sanctifiante et celle du miracle sensible ou même de la prophétie.

Nous avons longuement examiné ailleurs (1) la valeur de cette *division du surnaturel*, généralement admise, et de ses subdivisions. C'est une chose capitale en théologie et particulièrement importante en théologie mystique. On peut s'en rendre compte par le tableau suivant, dans lequel il importe de bien distinguer le surnaturel *quoad substantiam* et le miracle *quoad substantiam* ou de premier ordre; dans le premier on considère la cause formelle, dans le second une cause extrinsèque, la cause efficiente. Ainsi la grâce sanctifiante est surnaturelle *par son essence* ou sa cause

(1) *De Revelatione*, t. I, p. 197 à 217.

formelle, les miracles même de premier ordre ne le sont que parce qu'aucune force créée ne peut les produire, par la résurrection d'un mort c'est la vie *naturelle* qui lui est *surnaturellement* rendue.

- surnaturel
  - *quoad substantiam* par essence
    - incréé
      - Dieu dans sa vie intime, mystère de la sainte Trinité.
      - Personne incréée du Verbe fait chair.
    - créé
      - Lumière de gloire.
      - Grâce habituelle des vertus et des dons et grâce actuelle.
  - *quoad modum* par le mode
    - de finalité
      - Acte naturel d'une vertu acquise, surnaturellement ordonné par la charité à la fin surnaturelle.
    - d'efficience
      - Miracle *quoad substantiam* (ex. : glorification du corps) et Prophétie.
      - Miracle *quoad subjectum* (ex. : résurrection non glorieuse) et connaissance des secrets des cœurs.
      - Miracle *quoad modum* (ex. : guérison subite d'un mal guérissable avec le temps); don des langues et grâces semblables.

La question discutée dans le présent ouvrage peut se réduire à ceci : La vie mystique appartient-elle à la catégorie de la grâce sanctifiante des vertus et des dons ou à celle relativement inférieure du miracle et de la prophétie?

Pour résoudre le problème mystique actuel on ne saurait trop considérer l'élévation surnaturelle de la grâce sanctifiante telle qu'elle a été conçue par saint Thomas (1). Aucun théologien, nous l'avons montré (2), n'a su, aussi bien que lui, distinguer l'ordre naturel et l'ordre essentiellement surnaturel; aucun n'a mieux affirmé l'élévation infinie de la vie de la grâce, son *absolue gratuité*, au-dessus de toute exigence et de tout

(1) IIa IIae, q. 110, a. 3 et 4; — q. 112, a. 1.

(2) *De Revelatione*, t. I, pp. 206, 337-403, surtout pp. 395-403 : pourquoi il ne peut y avoir dans notre nature, ni dans celle de l'ange, un désir *inné* de la vie surnaturelle, ni une puissance obédientielle *active*, mais seulement une velléité et la capacité passive d'être élevée à cet ordre infiniment supérieur.

désir inné de la nature humaine et de la nature angélique. Et pourtant nul n'a mieux montré aussi comment ce don, si gratuit soit-il, est admirablement *conforme* à nos aspirations les plus hautes : quoi de plus gratuit et de plus désirable que la vision béatifique, et ici-bas que la sainte communion? (1)

Trop souvent, lorsque nous considérons la conformité du Christianisme avec nos aspirations naturelles, nous cessons de voir l'absolue gratuité du don divin, nous inclinons ainsi vers le naturalisme pratique; au contraire, si l'on néglige de voir cette admirable conformité, on est porté à concevoir un surnaturel rigide, contre nature, sans simplicité; ce qui conduirait à l'exaltation et aux folies du faux mysticisme.

Saint Thomas maintient admirablement l'élévation infinie de la grâce au-dessus de notre nature, et aussi leur harmonie. Mais il ajoute que cette harmonie n'apparaît vraiment qu'après une profonde purification de la nature par la mortification et par la croix, comme le montre la vie des saints. Il nous rappelle constamment que cette harmonie n'a été réalisée ici-bas dans sa plénitude qu'en Notre-Seigneur Jésus-Christ. Bossuet dit de même en parlant de Jésus : « Qui n'admirerait la condescendance avec laquelle il tempère la hauteur de sa doctrine? C'est du lait pour les enfants et tout ensemble du pain pour les forts. On le voit plein des secrets de Dieu; mais on voit qu'il n'en est pas étonné, comme les autres mortels à qui Dieu se communique : il en parle naturellement comme étant né dans ce secret et dans cette gloire; et *ce qu'il a sans mesure*

(1) III^a, q. 79, a. 1, ad. 2.

(Jean, III, 34) il le répand avec mesure, afin que notre faiblesse le puisse porter (1). »

Par cette merveilleuse conciliation de qualités si diverses, de la gratuité absolue et de la convenance souveraine de la grâce, saint Thomas nous oriente vers la mystique orthodoxe la plus haute, qui n'est autre que le commentaire du mot de Notre-Seigneur : « *Si tu savais le don de Dieu!* »

Nous le verrons mieux en parlant de la surnaturalité des vertus infuses, morales et théologales et des dons du Saint-Esprit.

(1) *Discours sur l'Hist. univers.*, 2e part., c. 19.

ARTICLE II

La mystique et la surnaturalité essentielle de la foi infuse

Les doctrines de saint Thomas sur notre connaissance intellectuelle naturelle et sur l'essence de la grâce sanctifiante nous orientent, disions-nous, vers la mystique orthodoxe la plus haute. Il en est de même de son enseignement sur la surnaturalité des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit. Nous parlerons surtout dans cet article de la surnaturalité de la foi ; mais il convient de dire d'abord quelques mots de celle des vertus morales chrétiennes.

Ces vertus morales sont les quatre vertus cardinales : prudence, justice, force et tempérance, et les vertus annexes : particulièrement celles de religion (ou justice à l'égard de Dieu), de magnanimité, patience, persévérance (rattachées à la force), de chasteté, de douceur, de modestie, d'humilité.

Lorsqu'il est question de ces vertus morales chrétiennes, notamment de la prudence, de la justice, de la force, de la tempérance, plusieurs esprits, en lisant la Somme théologique de saint Thomas, pensent que ce sont seulement les vertus naturelles, décrites par Aristote et revêtues d'une simple *modalité surnaturelle adventice*, provenant de l'influence de la charité, qui doit ordonner à Dieu tous nos actes. Des théologiens se sont arrêtés à cette conception.

Beaucoup plus haute est la pensée de saint Thomas. Selon lui, les vertus morales chrétiennes sont *infuses* et *essentiellement distinctes*, *par leur objet formel*, des plus hautes vertus morales acquises, décrites par les plus grands philosophes. Ces dernières, si utiles soient-elles, pourraient se développer toujours sans atteindre jamais l'objet formel des premières. Il y a une différence infinie entre la tempérance aristotélicienne, réglée seulement par la droite raison, et la tempérance chrétienne, réglée par la foi divine et la prudence surnaturelle. « Il est clair, en effet, dit saint Thomas, que la mesure à imposer à nos passions diffère essentiellement suivant qu'elle dérive de la règle humaine de la raison ou de la règle divine; par exemple dans l'usage des aliments, la mesure prescrite par la raison a pour but d'éviter ce qui est nuisible à la santé et à l'exercice de la raison même; tandis que selon la règle de la loi divine il est requis, comme le dit saint Paul, que l'homme *châtie son corps et le réduise en servitude*, par l'abstinence et autres austérités semblables (1). » Cette mesure d'ordre surnaturel s'inspire, en effet, de ce que la raison ignore et de ce que la foi nous enseigne, sur les suites du péché originel, de nos péchés personnels, sur l'élévation infinie de notre fin surnaturelle, sur l'obligation d'aimer plus que nous-même et par-dessus tout Dieu, auteur de la grâce, et de nous renoncer pour suivre Notre-Seigneur Jésus-Christ (2).

Saint Thomas n'est pas moins affirmatif sur la nécessité d'une purification progressive, pour que ces vertus

(1) Ia IIae, q. 63, a. 4.

(2) Cf. B. Froget, *Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, IVe partie, ch. v, § 3 : Les vertus morales infuses spécifiquement distinctes des vertus morales acquises.

morales chrétiennes, aidées des vertus acquises, arrivent à leur perfection. Il nous montre ce qu'elles doivent devenir chez ceux qui tendent vraiment à l'union divine : « Alors, dit-il (Ia IIae, q. 61, a. 5), la prudence méprise toutes les choses du monde pour la contemplation des choses divines, elle dirige toutes les pensées de l'âme vers Dieu; la tempérance abandonne, autant que la nature le peut supporter, ce qu'exige le corps; la force empêche l'âme de s'effrayer devant la mort et devant l'inconnu des choses supérieures; la justice la porte enfin à entrer pleinement dans cette voie toute divine. » Plus hautes encore, ajoute-t-il, sont les vertus de l'âme déjà purifiée, *virtutes jam purgati animi*, celles des bienheureux et des grands saints sur la terre.

Cet enseignement n'est pas moins élevé que celui donné par Tauler dans ses *Sermons* ou par S. Jean de la Croix dans les chapitres de *La Montée du Carmel*, et de *La Nuit obscure* consacrés à la purification active et passive de l'âme.

*
* *

S'agit-il des *vertus théologales*, certains esprits, lisant la *Somme théologique* d'une façon toute matérielle, arrivent à considérer notre acte de foi comme un *acte substantiellement naturel*, revêtu d'une *modalité surnaturelle* : substantiellement naturel parce qu'il reposerait formellement sur la connaissance *naturelle, historique* de la prédication de Jésus et des miracles qui l'ont confirmée; revêtu d'une modalité surnaturelle, pour qu'il soit utile au salut. Cette modalité fait penser, on l'a dit souvent, à la couche d'or appliquée

sur du cuivre pour faire du doublé. On aurait ainsi du « surnaturel plaqué », et non pas une vie nouvelle essentiellement surnaturelle (1).

Selon cette conception, la certitude de notre foi surnaturelle à la Sainte Trinité, à l'Incarnation, aux autres mystères s'appuierait *formellement* en dernière analyse sur *la connaissance inférieure, moralement certaine* que notre raison par elle-même peut avoir des *signes* de la Révélation et des *notes* de l'Église. L'acte de foi serait une sorte de raisonnement fondé formellement sur une certitude d'ordre inférieur, qui elle-même ne s'appuie souvent que sur le témoignage humain de nos parents et de nos pasteurs, car bien peu de fidèles peuvent faire une étude critique des origines du christianisme. L'acte de foi théologale ainsi conçu n'est plus infailliblement certain, et il ne conserve presque plus rien de surnaturel et de mystérieux; on ne voit plus bien pourquoi la grâce intérieure est *absolument nécessaire* non seulement pour le confirmer, mais pour le produire; ce dernier point a été pourtant défini par l'Église contre les Pélagiens et les Semipélagiens.

Encore une fois, c'est ramener le supérieur à l'inférieur et commettre une erreur analogue à celle relevée plus haut à propos des premiers principes rationnels.

En réalité, selon S. Thomas, de même que la sensation n'est qu'une connaissance inférieure, prérequise à celle des principes, qui, elle, se fonde sur une évidence intellectuelle; ainsi la connaissance rationnelle des signes de la révélation joue seulement le rôle de

(1) Ia IIae, q. 63, a. 4; IIa, IIae, q. 6, a. 1.

préambule, pour *préparer* notre intelligence à recevoir *l'influence de la grâce*, qui seule peut nous faire *adhérer infailliblement* au motif formel de la foi, à *l'Autorité de Dieu révélateur*, dans un *ordre infiniment supérieur* au raisonnement qui a précédé.

S. Thomas a vu tout le sens et toute la portée des paroles de Notre-Seigneur : « Nul ne peut venir à Moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire... Quiconque a entendu le Père et reçu son enseignement, vient à Moi... En vérité, je vous le dis, celui qui croit en Moi a la vie éternelle... » (Jean, VI, 44). « Mes brebis entendent ma voix... » (Jean, X, 26). « Quiconque est de la vérité, écoute ma voix » (Jean, XVIII, 37). S. Paul dit de même : « La foi est un don de Dieu... elle est la substance des choses que nous espérons », ou le germe, le commencement de la vie éternelle.

Et le Concile de Trente, sess. VI, c. 7, définit : « dans la justification l'homme reçoit, avec la rémission des péchés, les trois vertus de foi, d'espérance et de charité, infuses en même temps dans son âme par Jésus-Christ, sur lequel il est greffé. »

Aussi pour saint Thomas la foi est-elle *substantiellement surnaturelle*, spécifiée par un motif formel de même ordre, tout surnaturel, qu'elle atteint d'une façon *absolument infaillible*. C'est pourquoi, plutôt que de la révoquer en doute, il faut subir les pires tourments comme les martyrs.

Cette certitude absolument infaillible et essentiellement surnaturelle ne se résout donc que *matériellement* dans notre connaissance moralement certaine (critique ou non critique) des signes qui ont confirmé la prédication de Jésus et des notes de l'Église. Elle se fonde formellement sur l'Autorité de Dieu révélateur,

sur la *Vérité première révélatrice*, incréée, qui se révèle elle-même avec les mystères qu'elle manifeste, qui est *crue* avec les mystères, dans un ordre infiniment supérieur à l'évidence rationnelle, comme la lumière physique se montre et est vue en même temps qu'elle fait voir les couleurs. (Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. 14, a. 8, ad 4). Aussi les Thomistes disent-ils couramment : « Veritas prima revelans est simul id quod et quo creditur, sicut lux est id quod et quo videtur » (1). S. Augustin l'avait déjà dit en une page admirable de son commentaire sur l'évangile de saint Jean (2).

Il ne s'agit pas seulement, en effet, de croire à *Dieu auteur de la nature* et du miracle sensible, que la raison par ses seules forces peut connaître. Il s'agit de croire à *Dieu auteur de la grâce*, à Dieu considéré dans sa *vie intime*, et qui nous conduit à une fin surnaturelle, en suscitant en nous des actes essentiellement surnaturels (3).

(1) Cf. *Cajetan* in IIam IIae, q. 1, a. 1, n. XI, et au même endroit *Jean de St-Thomas*, *Bannes*, *Salmanticenses*, *Billuart*, etc. *Capreolus* parle de même dans son Comm. sur les Sentences, III Sent. dist. 24, q. 1, a. 3 et 4.

(2) S. Augustin, in Joan., c. VIII, v. 14, tr. 35. Migne, t. 35, col. 1658 : « Testimonium sibi perhibet lux... et sibi ipsa testis est, ut cognoscatur lux... Sic Sapientia, Verbum Dei... »

(3) IIa IIae, q. 1, a. 1 : « In fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam *Veritas prima*. Non enim fides de qua loquimur assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde *ipsi veritati divinæ fides innititur, tanquam medio.* »

Q. 4, a. 1 : « Veritas prima est objectum fidei secundum quod *ipsa non est visa*, et ea quibus propter ipsam credimus. »

Q. 5, a. 1 : « In objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet *veritas prima*, super omnem naturalem cognitionem creaturae existens, et aliquid materiale, sicut id cui assentimus, inhaerendo primae veritati. »

Item *De veritate*, q. 14, a. 8, corp. : « Omnis creata veritas defec

Si Dieu n'avait révélé surnaturellement que les *vérités naturelles* de la religion, comme sa providence naturelle, sans rien nous dire des mystères surnaturels, comme la Sainte Trinité, notre foi n'aurait été surnaturelle que par son origine, par son *mode* de production, mais non point par son objet formel ni par son essence. Elle eût été *spécifiquement inférieure* à la foi chrétienne, quoi qu'en aient dit les semi-rationalistes, qui ont voulu démontrer les mystères du christianisme. Au contraire notre foi infuse n'est pas spécifiquement inférieure à celle qu'avaient les anges avant de jouir de la vision béatifique, bien que la nôtre s'exprime en idées acquises et la leur en idées infuses.

En réalité, c'est le mystère surnaturel de sa vie intime que Dieu nous a révélé. Aussi notre foi se fonde-t-elle sur la *Vérité même de Dieu, auteur de la grâce*, sur la connaissance incréée qu'il possède de sa vie intime : Vérité première toute surnaturelle, à laquelle nous élève et nous fait adhérer infailliblement la *lumière infuse* de la foi (1). Vérité première éter-

tibilis est... Unde oportet quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere veritati quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Et sic fidelis, per simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabilis erroris varietate, ut dicit Dyonisus : De div. nom. c. VII. » Cf. *ibid.* ad 2, ad 3, ad 9, ad 16.

(1) IIa IIae, q. 5, a. 3, ad 1 : « Alios articulos fidei de quibus haereticus non errat, non tenet eodem modo sicut tenet eos fidelis, scilicet *simpliciter inhaerendo primae veritati*, ad quod indiget homo adjuvari *per habitum fidei* ; sed tenet ea quae sunt fidei, propria voluntate et proprio judicio. »

Q. 6, a. 1 : « Cum homo assentiendo his quae sunt fidei, *elevetur supra naturam suam*, oportet quod hoc ei insit *ex supernaturali* principio interius movente. »

In Boetium de Trinit. q. 3, a. 1, ad 4 : « Quae exterius propo-

nelle, *obscure* encore pour nous, parce que *translumineuse*, dit Denys, infiniment supérieure non seulement à l'évidence des principes rationnels qui nous font discerner le miracle, mais même à l'évidence dont jouissent naturellement les anges et que conservent les démons (1) : *prima veritas quae interius hominem illuminat et docet* (2).

Aussi sans la lumière infuse de la foi, l'homme reste devant l'Évangile comme un auditeur privé de sens musical qui écouterait une symphonie sans en saisir vraiment la beauté. « L'homme naturel, dit S. Paul, ne perçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui et il ne peut les connaître, parce que c'est par l'Esprit qu'on en juge (3). »

Le fidèle au contraire entend « les profondeurs de Dieu » dont parle la révélation proposée par l'Église. « Elle est très éloignée des sens, dit S. Augustin, cette

nuntur se habent ad cognitionem fidei, sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum. »

(1) *De Veritate*, q. 14, a. 9, ad 4 : « Credere *aequivoce* dicitur de hominibus fidelibus et de dœmonibus. »

(2) *Quodlibet* II, a. 6, ad 3.

(3) I Cor., II, 14. Voir le commentaire de S. Thomas sur ce texte. — Aussi Léon XIII dit-il dans l'Encycl. *Providentissimus* : « Incorruptum sacrarum Litterarum sensum extra Ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab eis tradi posse qui, verae fidei expertes, Scripturae non medullam attingunt, sed corticem rodunt : Le sens vrai ou non corrompu des Saintes Écritures ne peut pas se trouver en dehors de l'Église, il ne peut être donné par ceux qui, n'ayant pas la vraie foi, n'atteignent pas la moelle de l'Écriture, mais en rongent l'écorce. » — Pour découvrir le sens littéral de l'Écriture, il ne suffit pas toujours de la grammaire, du dictionnaire et des règles de l'*exégèse rationnelle*, il faut suivre aussi positivement celles de l'*exégèse chrétienne et catholique* qui procède sous la lumière divine de la foi, comme le disent tous les bons traités d'interprétation de l'Écriture.

école où Dieu enseigne et est entendu. Nous voyons beaucoup d'hommes venir au Fils de Dieu, puisque nous en voyons beaucoup qui croient au Christ; mais où et comment ont-ils entendu et appris du Père cette vérité, nous ne le voyons pas; cette grâce est beaucoup trop intime et secrète (1). »

« Trois choses nous induisent à croire au Christ, remarque S. Thomas : premièrement la raison naturelle..., deuxièmement les témoignages de la Loi et des Prophètes..., troisièmement la prédication des Apôtres; mais lorsque, ainsi conduits, nous sommes arrivés à croire, alors nous pouvons dire : ce n'est pour aucun des motifs précédents que nous croyons, mais uniquement à cause de la Vérité même de Dieu... à laquelle nous adhérons fermement sous l'influence d'une lumière infuse : quia fides habet certitudinem ex lumino infuso divinitus (2). »

Il dit ailleurs : « Dieu habite en nous par la foi vive, selon le mot de S. Paul (Eph. III, 17) : le Christ habite dans vos cœurs par la foi » (In Ep. ad Gal., III, 11).

Cette haute doctrine a été souvent matérialisée, considérablement diminuée. Les grands commentateurs de S. Thomas depuis sept siècles l'ont toujours défendue : ils y tiennent plus qu'à la prunelle de leurs yeux. Il suffit de lire ce qu'ils ont écrit sur les articles de la *Somme* relatifs à la surnaturalité des vertus théologales et surtout de la foi (3). Il faut voir particuliè-

(1) *De Praedestinatione Sanctorum*, M. L. t. 44, col. 970. — *Item*, M. L. t. 45, col. 1019.

(2) *S. Thomas*, in Joann., c. IV, lect. V, n. 2.

(3) Nous avons longuement cité ces commentaires *De Revelatione* t. I, p. 482-500. Capreolus, Cajetan, Cano, Lemos, Jean de Saint-

rement les admirables dissertations des Carmes de Salamanque sur ce point, dans lequel ils ont certainement vu le fondement de la doctrine mystique de leur Père S. Jean de la Croix (1).

Thomas, les Carmes de Salamanque ont toujours énergiquement combattu sur ce point capital les conceptions nominalistes ou issues du nominalisme, qui méconnaissent la surnaturalité essentielle de la foi infuse et du motif qui la spécifie. Suarez est d'accord avec S. Thomas sur ce point.

(1) *Salmanticenses*, de Gratia, tr. XIV, disp. III, dub. III, n. 40 : « Le motif formel de la foi infuse est le témoignage de Dieu, *auteur de la grâce*, qui fonde une certitude surnaturelle. L'homme peut bien par ses forces naturelles s'appuyer sur le témoignage de Dieu, *auteur de la nature* (et du miracle naturellement connaissable), mais il ne peut sans la grâce s'appuyer sur le témoignage de Dieu, auteur de la grâce, sur la voix du Père céleste, qui est le principe d'une certitude essentiellement surnaturelle, relative à un objet et à une fin du même ordre. » Cf. ibid. n. 28, 40, 42, 45, 60. — *Salmant.*, de Fide, disp. I, dub. V, n. 163, 193 : « Divina revelatio est objectum *quo et quod* creditur ». La révélation divine est ce par quoi nous croyons les mystères, et elle-même est crue par le même acte; nous y adhérons surnaturellement par la foi. Ainsi avons-nous dit avec S. Thomas (De Verit., q. 14, a. 8, ad 4), la lumière est vue et fait voir les couleurs. Ces dernières formules, nous l'avons noté, sont courantes chez tous les grands commentateurs de S. Thomas, dominicains ou carmes, et aussi chez Suarez.

Dernièrement la même doctrine était très bien défendue par le P. G. Mattiussi, S. J., *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, déc. 1918, p. 416-419, *L'atto di fede*, et par le P. M. de la Taille, S. J., *Recherches de Science religieuse*, sept. 1919, p. 275, ss., *L'oraison contemplative*. — De même, il a quelques années, le P. G. Petazzi, S. J., dans une intéressante étude : *Credibilita e Fede*, opposait justement la foi des démons, qui provient de la perspicacité naturelle qui leur fait discerner le miracle (IIa IIae, q. 5, a. 2, ad 2) et la foi infuse des fidèles : « La foi acquise des démons, dit-il justement, n'est ni essentiellement surnaturelle, ni méritoire : elle n'est pas surnaturelle, car bien que le motif formel de leur adhésion soit l'autorité de Dieu, ce n'est pourtant pas l'autorité de *Dieu comme auteur de l'ordre surnaturel*, et en rapport avec une fin surnaturelle; elle n'est par suite ni méritoire ni louable, car les démons, en admettant les mystères de foi, ne cherchent pas le bien de

Saint François de Sales et Bossuet ne s'expriment pas autrement (1).

Parmi les théologiens modernes, Scheeben, qui a fort bien compris cet enseignement, a écrit : « Le motif formel de la foi est purement et immédiatement divin et par conséquent absolument un et simple, ferme et subsistant, identique à la source première et immuable de toute vérité (*Veritas prima*). D'autre part, la foi elle-même se présente comme un *commerce*

Dieu, mais seulement le leur propre (il serait pour eux stupide de nier l'origine divine d'une parole confirmée par des signes si éclatants). Et comme l'autorité de Dieu, comme Auteur de l'ordre surnaturel, en rapport avec une fin surnaturelle, constitue un motif formel différent de l'autorité de Dieu simplement considéré comme vérité première, naturellement connaissable, il s'ensuit que la foi des démons diffère spécifiquement de celle des fidèles, comme le dit S. Thomas, *De veritate*, q. 14, a. 9, ad 4 : « *credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et de daemonibus; nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso, sicut est in infidelibus.* »

Ceci admis, on peut dire métaphoriquement, comme le disait le P. Rousselot : le démon perçoit le surnaturel « en creux », et celui-ci produit sur lui un effet de répulsion, comme la lumière vive sur des yeux malades incapables de la supporter.

(1) S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, I. II, c. 14 : « Cette obscure clarté de la foy étant entrée dans notre esprit, non par la force de discours, ni par apparence d'arguments, mais par la seule suavité de sa présence, elle se fait croire et obéir à l'entendement avec tant d'autorité que la certitude qu'elle nous donne de la vérité, surmonte toutes les autres certitudes du monde. » — Bossuet, *Élévations sur les Mystères*, 18e sem., 17e élév. : « Par dessus tout, vous avez besoin de croire que ceux qui croient doivent tout à Dieu ; qu'ils sont, comme dit le Sauveur, *enseignés de Lui*, *docibiles Dei*, de mot à mot : *docti a Deo* (Jean, VI, 45) : qu'il faut qu'il parle dedans, et qu'il aille chercher dans le cœur ceux à qui il veut spécialement se faire entendre. Ne raisonnez donc plus : humiliez-vous. Qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute (Matt. XI, 15) : mais qu'il sache que ces oreilles qui écoutent, c'est Dieu qui les donne. »

direct, une *union intime avec la parole interne de Dieu*, et conséquemment avec sa vie intérieure. Et comme cette parole interne n'existait pas seulement au temps de la manifestation de la parole extérieure, mais qu'elle subsiste, en tant que *parole éternelle de Dieu*, dans un *éternel présent*, elle élève notre esprit à la participation de sa vérité et de sa vie immortelles, et l'y fait reposer.

« L'opinion contraire, selon laquelle l'acte extérieur de la révélation serait un motif partiel de la foi..., repose sur une *conception mécanique*, où la foi apparaît comme un *procédé déductif*, qui nous aiderait à découvrir la vérité de son contenu. Elle amoindrit le caractère transcendantal de la foi, qui est essentiellement un élan vers Dieu » (1).

C'est ce qui faisait dire très justement au P. Lacordaire :

« Ce qui se passe en nous, quand nous croyons, est un phénomène de lumière intime et surhumaine. Je ne dis pas que les choses extérieures n'agissent pas sur nous comme motifs rationnels de certitude; mais l'acte même de cette certitude suprême dont je parle nous affecte directement comme un phénomène lumineux (*lumen infusum fidei*); je dis plus, comme un *phénomène translumineux*... Nous sommes affectés par une lumière translumineuse... S'il en était autrement, comment voulez-vous qu'il y eût *proportion* entre notre adhésion qui serait naturelle, rationnelle, et un objet qui surpasse la nature et la raison?... Ainsi une intuition sympathique met entre deux hommes, dans un seul moment, ce que la logique n'y aurait pas mis en bien des années. Ainsi parfois une illumination soudaine

(1) Scheeben, *Dogmatik*, I, § 40, n. 681.

éclaire le génie... Souvenez-vous des deux disciples qui allaient à Emmaüs (1). »

Monseigneur Gay s'exprime de même (2).

Pour nous faire adhérer ainsi à la Vérité suprême, essentiellement surnaturelle, la foi infuse doit donc être elle aussi surnaturelle par son essence et non seulement par une modalité adventice. Elle est ainsi infiniment supérieure à la lumière de la raison, comme celle-ci l'est aux sens (3).

(1) LACORDAIRE, *Conf. de N.-D. de Paris*, 17e Conf.

(2) *Les Vertus chrétiennes*, éd. in-12, t. I, p. 159 et 160, dans le chapitre sur la Foi : « Les sens et la raison peuvent bien nous donner une connaissance physique ou historique des faits divins surnaturels, et c'est leur plus éminent emploi. Leur concours est ici indispensable. Sans eux, l'acte de foi serait radicalement impossible; ils sont le sol où cette acte germe et qui lui sert d'appui. Mais pour ce qui est de la perception réelle, commandée, méritoire du surnaturel révélé, les sens les plus exquis et la raison la plus exercée en demeurent tout à fait incapables. *La foi* seule nous la peut donner, et non seulement *elle est nécessaire pour nous faire adhérer à l'intime de la révélation, c'est-à-dire à la réalité divine énoncée en langue humaine*, mais encore nous ne saurions sans la grâce, qui l'inaugure en nous, nous rendre comme il convient aux preuves dont elle est appuyée... Sans la foi, l'homme le plus intelligent et le plus docte reste cet homme purement naturel que S. Paul appelle *animal* et dont il dit qu'il « ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu, non percipit ea quae sunt Spiritus Dei... non potest intelligere » (I Cor., II, 14). L'Esprit humain, fût-il d'ailleurs capable de cette adhésion..., resterait encore le cœur, qui a forcément ici sa part, et vraiment sa très large part. »

(3) Si l'on expose cette doctrine à ceux qui ont l'autre manière de voir, quelques-uns répondent : « Ce sont des mots. »; ils avouent ainsi, sans le vouloir, leur nominalisme inconscient. Celui-ci devrait les conduire à ne voir que des paroles vides de sens dans *la vie intime de Dieu*, en tant qu'elle fonde l'ordre *des mystères surnaturels*, essentiellement supérieur à celui des *mystères divins naturels*, que la raison par elle seule peut connaître. Cette distinction de deux ordres n'était pour les nominalistes qu'une distinction *contingente*, dépendant du libre arbitre de Dieu, et non de

*
* *

Si l'on n'amoindrit pas, en la matérialisant, cette grande doctrine de S. Thomas, on voit qu'elle est par son élévation *le fondement de la mystique* et qu'elle ne le cède en rien aux pages les plus belles de Denys (1), de Tauler (2), du B. Henri Suso (3), ou de S. Jean de la Croix sur la vie de foi. Particulièrement les purifications passives de l'esprit, décrites dans *La Nuit obscure*, ne se peuvent comprendre, nous le verrons, que

l'élévation infinie de sa vie intime. Cf. *De Revelatione*, t. I, p. 340.

D'autres disent : « Ce dont vous parlez suppose une illumination mystique extraordinaire », alors que, en réalité, nous parlons seulement de la foi chrétienne, même dans un croyant en état de péché mortel, foi dont on ignore trop souvent le prix et la grandeur.

(1) Denys, *Des Noms divins*, ch. VII, § IV : « L'intelligence divine n'est autre chose que la vérité dans sa simplicité parfaite et la pure et infaillible connaissance des choses ; et sous ce rapport, elle devient l'objet de la foi divine ; et la foi, base inébranlable, fixe les croyants dans la vérité, et fixe la vérité en eux : et la vérité connue dans sa pureté, les fidèles s'y attachent avec une force et une certitude invincibles. » — Le contemplatif se convainc de plus en plus que Dieu est supérieur à toute conception : « Alors, dit Denys, l'âme délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans l'obscurité translumineuse d'une sainte ignorance, et, renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en Celui qui ne peut être ni vu ni saisi. » *Theol. mystiq.*, ch. I. Voir aussi ch. II.

(2) Dans ses *Sermons* Tauler parle souvent de la *foi nue toute pure*, dégagée des images et des connaissances rationnelles ; il la déclare très supérieure aux consolations et aux révélations. Cette foi pure s'accompagne certainement des dons d'intelligence et de sagesse à un degré éminent. Les enseignements de Tauler sur ce point ont été résumés dans les *Institutions*, ch. 8 et 35, ouvrage qui ne semble pas avoir été écrit par lui, mais qui a été tiré de ses œuvres.

(3) B. Henri Suso, *Œuvres mystiques*, éd. Thiriot, t. II, p. 357.

par ce que nous venons de dire sur l'absolue supernaturalité du motif formel des vertus théologales. Ces purifications passives, très douloureuses, auxquelles concourent grandement les dons du Saint-Esprit, mettent en un puissant relief ce très pur motif surnaturel, en le dégageant de plus en plus de tout motif inférieur, accessible à la raison.

Pour montrer que la contemplation mystique n'est que la plénitude de la vie de foi, dont nous venons de déterminer l'essence, il suffit ici de citer quelques passages caractéristiques de S. Jean de la Croix. Il écrit dans *La Montée du Carmel*, l. II, c. VIII (1) : « Pour être disposé à l'union divine, il faut que l'entendement soit purifié, vide de tout ce qui lui vient des sens, de tout ce qui peut se présenter à lui avec clarté, et qu'il soit intimement apaisé, recueilli et abandonné dans la Foi. *Cette Foi seule est le moyen prochain et proportionné qui peut unir l'âme à Dieu*, car la Foi est en *si intime connexion avec Dieu* que croire par la Foi et voir par la vision béatifique ont le même objet. Dieu est infini, elle nous propose l'infini ; il est un et trine, elle nous le propose un et trine. De même que Dieu est ténèbres pour notre esprit, c'est en aveugle qu'elle éclaire notre entendement. *Par ce seul moyen Dieu se manifeste à l'âme en une lumière divine qui excède toute intelligence ;* d'où il résulte que plus la Foi est grande, plus l'union est profonde... Car sous les ténèbres de la Foi l'entendement s'unit à Dieu ; sous cette mystérieuse obscurité, Dieu se trouve caché. »

Plus loin dans le même ouvrage, l. II, c. XXII (2),

(1) Nous citons la nouvelle traduction Hoornaert, 1re éd, p. 118. Dans la traduction des Carmélites, ce texte se trouve au ch. IX.

(2) Trad. Hoornaert, p. 241.

il est dit des visions spirituelles qui portent sur des créatures : « Je ne nie pas qu'il puisse en résulter un certain amour de Dieu, l'éveil du goût pour la contemplation, mais la Foi pure dans le dénuement et l'abnégation de tout, qui fait qu'on ignore d'où et comment viennent ces souvenirs, y porte beaucoup plus. S'il arrive que l'âme éprouve une anxiété d'amour très pur, dans l'ignorance de la cause et du motif, c'est la Foi développée dans la nuit, la nudité et pauvreté spirituelle, qui la produit et s'accompagne d'une charité infuse plus profonde de Dieu. Plus l'âme est avide d'obscurité, d'anéantissement par rapport à tout objet extérieur et intérieur, qu'elle est susceptible de posséder, plus elle augmente sa Foi, à laquelle vertu s'associent l'Espérance et la Charité, pour autant que les trois vertus théologales forment une unité. Souvent la personne favorisée ne comprend pas cet amour et n'en a pas la sensation, vu qu'il n'est pas dans le sens par tendresse, mais dans l'âme par une force, un courage, une initiative inconnus avant. »

Antérieurement, l. II, c. III (1), S. Jean de la Croix avait écrit : « Pour arriver à la transformation surnaturelle, l'âme doit entrer dans l'obscurité (non seulement relativement aux créatures, mais relativement à ce que la raison peut connaître de Dieu). Il faut qu'elle reste dans l'obscurité, comme un aveugle, s'appuyant sur la Foi obscure, la prenant comme lumière et guide, elle ne peut s'aider d'aucune des choses qu'elle comprend, goûte, sent ou imagine... *La Foi domine toutes ces idées, ces goûts, ces sentiments et images.* Si l'âme ne veut pas éteindre ses lumières, en leur préférant

(1) Trad. Hoornaert, p. 86.

l'obscurité totale, elle n'arrivera pas à ce qui est supérieur, c'est-à-dire à ce que la Foi enseigne... L'âme se crée de grands obstacles dans son ascension vers ce haut état d'union avec Dieu, quand elle s'appuie sur des raisonnements, ou s'attache à son jugement ou vouloir. » Elle mêle à ses actes surnaturels, dit-il ailleurs, une action grossière qui n'atteint pas le but (1).

Et encore, l. II, c. XXVIII (2) : « S'occuper de choses claires pour l'esprit et de peu de valeur, c'est *s'interdire l'accès à l'abîme de la Foi, où Dieu dans le secret instruit surnaturellement l'âme, l'enrichit à son insu des vertus et des dons...* L'Esprit-Saint éclaire l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement. Or le recueillement le plus parfait est celui qui a lieu dans la Foi, et par ce motif, le Saint-Esprit ne communique pas ses lumières en dehors de la Foi. » Dans tous ces textes, il s'agit de la foi vive, éclairée par un don du Saint-Esprit (3).

(1) *Ibid.*, p. 270. — S. Jean de la Croix dit également dans *Vive flamme*, 3e str., vers. III, éd. Hoornaert, p. 291 : « Les maîtres spirituels, ignorant les voies spirituelles et ce qui les caractérise, détournent les âmes des délicates onctions par lesquelles le Saint-Esprit les prépare à l'union divine... Ils s'obstinent à ne pas laisser les âmes — même si le désir de Dieu se manifeste formel — au-delà de leurs principes et méthodes qui ne connaissent que *le discursif* et *l'imaginaire*. Défense aux âmes de franchir les limites de la capacité naturelle, et qu'il est pauvre le fruit qu'elles en retirent. »

Celui qui conçoit la foi elle-même comme un procédé discursif ne mérite-t-il pas particulièrement ces reproches? Si au contraire on tient l'acte de foi pour un acte simple, sans aucun raisonnement, on se dispose par là même à suivre la voie indiquée par S. Jean de la Croix.

(2) *Montée*, p. 269.

(3) Le P. Poulain nous paraît interpréter justement S. Jean de la Croix sur ce point : *Des grâces d'oraison*, 9e éd., p. 227.

Même enseignement dans la *Nuit obscure*, pour des âmes plus avancées : « Que l'âme entre donc dans la seconde Nuit pour s'y dépouiller parfaitement, selon le sens et l'esprit, de toutes les perceptions et saveurs, afin de marcher dans la pureté de la Foi obscure. Là seulement elle peut trouver le moyen propre par lequel l'âme s'unit à Dieu selon qu'il le déclare par le prophète Osée : *Sponsabo te mihi in fide.* » Je t'unirai à Moi par la Foi » (II, 20) (1).

Enfin, dans *le Cantique spirituel*, en une page admirable, S. Jean de la Croix résume cette doctrine et en montre toute l'élévation ; il insiste sur la surnaturalité absolue de l'objet que la foi atteint par les articles du *Credo* :

O fontaine cristalline,
A la surface de vos dehors argentés,
Si vous laissiez apparaître soudainement
Les yeux tant désirés (2)
Que je porte esquissés dans mon cœur!

«... Par « dehors argentés » l'âme désigne les propositions ou les articles de Foi. Pour comprendre ces vers et les suivants, il faut remarquer que les articles de la Foi sont figurés par l'argent relativement à l'or qui est la substance de la Foi, ou les vérités qu'elle renferme considérées en elles-mêmes. En effet nous adhérons pendant notre vie à cette substance de la Foi, bien qu'elle se cache sous une enveloppe argentée,

(1) *Nuit obscure*, l. II, par. II, ch. II fin, trad. Hoornaert, p. 80. Item *Vive flamme*, 3e str , vers. III, n. IX, p. 304.

(2) C'est-à-dire, comme il est expliqué plus loin, le regard de Dieu dont la foi infuse est comme une ébauche, puisque cette foi est, pour ainsi dire, le prélude de la vision béatifique.

mais elle apparaîtra à découvert dans le ciel, et cet or pur nous le contemplerons avec délices... Ainsi donc la Foi nous communique Dieu dès cette vie, bien que sous un voile d'argent, et cela ne nous empêche pas de le recevoir réellement (1). »

S. Thomas ne parle pas autrement. Il remarque, en corrigeant Hugues de Saint-Victor, que la seule contemplation, qui dépasse la foi, est la vision béatifique; selon lui, la contemplation des anges et d'Adam avant la chute n'était pas supérieure à la foi, mais, dit il, ils avaient reçu la lumière du don de sagesse en plus grande abondance que nous (2). Il montre d'ailleurs que la contemplation uniforme ou circulaire, dont parle Denys, suppose le sacrifice des sens et du raisonnement, ou de la multiplicité à laquelle ils s'attardent (3).

Ce serait se méprendre de penser que S. Thomas ne parle ici que de la contemplation dite « ordinaire » et nullement de la contemplation mystique. Ce serait confondre cette dernière avec ses phénomènes concomitants, et oublier que le saint docteur reconnaît que le degré supérieur de la contemplation uniforme ou circulaire est celui appelé par Denys *la grande ténèbre*,

(1) *Cantique spirituel*, Ire p., str. XII, trad. Hoornaert, p. 100-103. De même *Sentences et avis spirituels*, *ibid.*, p. 350 : Sent. 100 : « Aucune perception ou connaissance surnaturelle ne saurait nous aider autant pour aimer Dieu, que le moindre acte de Foi vive et d'Espérance dégagé de tout appui intellectuel. » Item Sent. 104. — Voir encore *Vive flamme*, strophe III, vers. II : Les obombrations de l'âme, l'ombre des perfections divines.

(2) IIa IIae, q. 5, a. 1, ad 1.

(3) IIa IIae, q. 180, a. 6, ad 2 : « In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur quod *duplex ejus difformitas* amoveatur. Primo quidem illa, quae est *ex diversitate exteriorum rerum*... et secunda quae est *ex discursu rationis*. »

ou la plénitude de la foi. « Alors, dit S. Thomas, nous connaissons Dieu par ignorance, par une union qui dépasse la nature de notre esprit ; et dans laquelle nous sommes éclairés par la profondeur de la divine Sagesse, que nous ne pouvons pas scruter » (1). Même doctrine chez le B. Albert le Grand (2).

Le témoignage des âmes qui ont l'expérience des voies mystiques confirme cet enseignement. « Un jour, dit la Bse Angèle de Foligno, je vis Dieu dans une ténèbre et nécessairement dans une ténèbre, parce qu'il est situé trop au-dessus de l'esprit, et tout ce qui peut devenir l'objet d'une pensée est sans proportion avec lui. C'est une délectation ineffable dans le bien qui contient tout, et rien là ne peut devenir l'objet ni d'une parole ni d'une conception. Je ne vois rien, je vois tout : la certitude est puisée dans la ténèbre. Plus la ténèbre est profonde, plus le bien excède tout; c'est le mystère réservé... Faites attention. La divine puissance, la sagesse et la volonté, que j'ai vue ailleurs merveilleusement, paraît moindre que ceci. Ceci c'est un tout; les autres on dirait des parties (3). » C'est *la Déité* supérieure à l'être, à la sagesse, à l'amour, qui s'identifient dans son éminence.

Tel est manifestement le plein développement de la

(1) S. Thomas, *In libr. de divinis Nomin.*, c. VII, lect. 4 : « Cognoscimus Deum per ignorantiam per quandam unitionem ad divina supra naturam mentis... Et sic cognoscens Deum in tali statu cognitionis illuminatur ab ipsa profunditate divinae Sapientiae, quam perscrutari non possumus. » — Item I Sent., d. 8, q. 1, a. 1, ad 5.

(2) Albert le Grand, Comment. in *Mysticam Theologiam Dionysii*, c. I. — Voir aussi le *De adhaerendo Deo*, ch. III, qui lui fut longtemps attribué.

(3) *Le livre des visions et instructions de la B. Angèle de Foligno*. trad. E. Hello, ch. 26.

foi infuse, dont S. Thomas a si bien déterminé la surnaturalité essentielle, fondée sur un motif formel, inaccessible à la raison et à la connaissance naturelle des anges. Des âmes contemplatives ont trouvé une grande lumière en apprenant quelle est la vraie pensée du saint docteur sur ce point fondamental (1).

(1) L'une d'elles écrit à ce sujet : « *Cette Vérité première* donne à l'âme une grande indépendance à l'égard de tout le créé; c'est comme si elle avait *reçu asile dans l'immuable*. Elle ne saurait plus souffrir comme avant des événements extérieurs, et cependant elle porte avec elle une souffrance continuelle. Ce monde d'en bas, dans lequel elle est obligée de continuer à vivre, a ses réalités matérielles, passagères, auxquelles elle ne peut se dérober non plus, et elle se voit comme assujettie au mensonge. Tout, hormis contempler cette *Vérité première*, lui est un pesant fardeau, elle le porte pourtant sans impatience, elle se livre à toutes ses occupations extérieures avec courage, quoique sans aucun goût, parce que telle est, pour le temps d'épreuve, la volonté de Dieu. Et la volonté de Dieu, c'est la Vérité. Elle l'aime passionnément, quelque souffrance qu'elle y trouve. C'est ainsi que les choses d'en haut et les choses d'en bas, l'immense bonheur et la souffrance continuelle s'harmonisent dans la paix, *sous ce rayon de Vérité*, qui illumine maintenant ma vie. Je dis « ô Vérité ! » comme d'autres disent : ô Amour, ô Miséricorde. C'est mon oraison jaculatoire, c'est ma communion spirituelle, qui me donne tout mon Dieu. Cette vérité première, cette vérité subsistante, c'est Dieu, c'est son Être, c'est Elle qui me donne la vie, et en s'inclinant vers moi, néant et péché, elle prend le nom d'amour et de miséricorde.

« *Je sais bien que je n'ai pas vu cette Vérité*, puisqu'il ne nous est pas donné de voir Dieu en la prison de notre corps, mais dans cet éclair ténébreux, *ma foi la possède*.

« Pendant une de ces oraisons de grande ténèbre, que j'ai quelquefois, il me fut donné de contempler cette gloire essentielle de la Sainte Trinité, près de laquelle les plus magnifiques œuvres de sa sagesse, même celle de l'Incarnation, ne comptent plus. Et il me paraissait *qu'à cette vie intime de Dieu correspondait l'acte de foi de la contemplation*. Je comprenais alors la vérité de cette parole de saint Jean de la Croix que le plus petit acte de pur amour était d'un plus grand prix aux yeux de Dieu et était plus profitable à l'Église que les plus grandes œuvres. Le désir de donner à

De fait, si l'on était bien convaincu de la surnaturalité essentielle de la foi, on comprendrait que la contemplation mystique est l'épanouissement normal de cette vertu théologale, unie à la charité et aux dons du Saint-Esprit. Seul le contemplatif va jusqu'à la cime de sa foi.

La certitude de sa contemplation se fonde formellement sur une *secrète illumination de l'Esprit-Saint*, tandis que *les phénomènes concomitants* de ligature et d'extase ne sont que des effets et des signes d'un état, dont la surnaturalité est trop élevée pour tomber sous les prises de l'observation. Ici, comme pour la connaissance naturelle des premiers principes et comme pour la certitude de foi, il importe donc de bien distinguer le motif formel tout spirituel de notre adhésion, et les signes sensibles qui l'accompagnent.

*
* *

Par contre, si l'on matérialise la doctrine de S. Thomas sur la surnaturalité de la foi, on sera conduit à matérialiser la contemplation mystique; on s'arrêtera outre mesure aux phénomènes qui parfois l'accompagnent et on la déclarera absolument extraordinaire, parce qu'on perdra de vue la loi foncière du développement continuel « de la grâce des vertus et des dons ».

On matérialisera aussi ce qu'enseigne le saint docteur sur *l'espérance et la charité*. Si l'on se figure en effet

Dieu, à son Église des âmes contemplatives se trouva fort accru. Et je compris que la doctrine de S. Thomas sur la surnaturalité de la foi est intimement liée à la vie contemplative et mystique, qui n'est autre que la vie de foi par excellence. »

que la seule raison, étudiant historiquement l'Évangile, confirmé par les miracles, peut, *sans la grâce*, atteindre le motif formel qui spécifie la foi infuse, on sera conduit à penser qu'elle peut connaître de même le motif formel de l'espérance et de la charité. Dès lors les actes de ces vertus devraient être *substantiellement naturels*, et requérir seulement une *modalité surnaturelle* pour être utiles au salut. Notre acte de charité ferait ainsi penser à une affection naturelle et raisonnable, qui aurait été *surnaturalisée* pour devenir méritoire. On ne voit plus alors la distance infinie qui sépare dans leur *essence même*, dans leur vitalité essentielle, le désir naturel d'être heureux et l'acte d'espérance infuse, ou encore celle qui sépare l'amour naturel du Souverain Bien dont parle Platon dans le *Banquet*, et la charité divine dont il est parlé à chaque page de l'Évangile.

S'il est des théologiens qui, à la suite des nominalistes, ont gravement diminué la surnaturalité des vertus chrétiennes, même théologales, cette diminution ne se trouve certes pas chez S. Thomas. Pour lui ces vertus sont surnaturelles dans leur essence même, qui surélève infiniment la vitalité de notre intelligence et de notre volonté. Elles sont spécifiées par un objet formel ou motif formel, qui dépasse infiniment les forces naturelles de l'âme humaine et de l'ange le plus élevé.

Cette doctrine du motif formel essentiellement surnaturel des trois vertus théologales met l'enseignement de S. Thomas à la même hauteur que celui des plus grands mystiques orthodoxes (1).

(1) IIa IIae, q. 5, a. 3 : « Species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti ; qua sublata, species habitus remanere non potest. »

Est-il enfin question des *dons du Saint-Esprit* et de l'inspiration surnaturelle à laquelle ils nous rendent dociles, comme les voiles rendent la barque docile au souffle du vent? Des théologiens, qui ne voyaient pas la nécessité des vertus morales infuses, supérieures aux vertus morales acquises, se sont étonnés d'entendre dire qu'il y a encore, en toute âme en état de grâce, des dons du Saint-Esprit, supérieurs par leur mode divin aux vertus morales infuses. Ils ont nié cette supériorité essentielle, parce qu'ils méconnaissaient les richesses surnaturelles que la vie mystique surtout nous manifeste. Et entendant matériellement S. Thomas, ils ont confondu l'inspiration du Saint-Esprit avec la grâce actuelle nécessaire pour l'exercice des vertus dès qu'il se présente quelque difficulté spéciale. S. Thomas, au contraire, enseigne formellement la *distinction essentielle des vertus et des dons*, et par suite il distingue nettement l'inspiration du Saint-Esprit, qui *dépasse le mode humain*, et la simple grâce actuelle qui s'adapte à ce mode (1). Par là encore, et en déclarant les dons nécessaires au salut, S. Thomas s'accorde avec les plus grands mystiques. Il ajoute, comme eux, que les dons, bien que subordonnés aux vertus théologales, concourent beaucoup au progrès de celles-ci. C'est dans le recueillement de la foi que le Saint-Esprit nous communique ses lumières. Aussi y a-t-il une très grande différence entre la foi surnaturelle qui subsiste, sans la charité dans une âme en état de péché mortel, et la foi vive, aidée des dons et des touches profondes du Saint-Esprit.

(1) Ia IIae, q. 68. — Voir plus loin ch. IV, a. 5 : Rôle des dons du Saint-Esprit, leur prédominance dans la contemplation infuse.

Nous trouverons la même élévation dans la doctrine de S. Thomas sur la grâce actuelle, sur le mode de présence de Dieu en l'âme juste, et sur l'éminente et absolue simplicité de l'essence divine.

L'humble Thomas d'Aquin, toujours silencieux et recueilli, vivait cette doctrine surnaturelle. Son cœur tout entier était livré à l'amour de Dieu, lorsque son esprit résonnait et résolvait les questions les plus ardues. Comment pouvait-il en être autrement chez un grand saint, appelé à rester pendant des siècles la lumière de la théologie? Le don de sagesse éclairait d'en haut ses recherches, dirigeait son intelligence et sa volonté vers la possession toujours plus profonde de la vérité et de la vie divines; cela au milieu des études les plus diverses. Des sujets qui nous semblent très éloignés de cette fin suprême, ne le sont en réalité que pour une âme non encore parvenue à cette élévation où tout se perd en Dieu, principe et fin de toutes choses. Nul doute que le saint docteur ait été élevé aux degrés supérieurs de la contemplation mystique, et ce n'est certes pas sa doctrine qui arrêtera les âmes dans leur ascension.

ARTICLE III

La mystique et la doctrine de saint Thomas sur l'efficacité de la grace

Les esprits qui s'étonnent de voir chercher dans l'œuvre de saint Thomas les principes de la théologie mystique devraient surtout considérer son enseignement sur l'efficacité de la grâce.

Cette doctrine, précisément parce qu'elle est très haute, n'est généralement bien comprise que par des théologiens spéculatifs, habitués à considérer toutes choses relativement à Dieu, cause première universelle et auteur du salut, ou par des âmes entrées déjà dans les voies passives et qui connaissent pour ainsi dire par expérience que dans l'œuvre du salut *tout est de Dieu* jusqu'à notre coopération, en ce sens qu'on ne peut y distinguer *une part* qui serait *exclusivement nôtre* et ne viendrait pas de l'Auteur de tout bien.

Cette dernière formule, que nous venons de souligner est fréquente chez les Pères et chez saint Thomas: elle exprime bien, nous allons le voir, sa pensée. Mais, pour en saisir toute l'élévation et toute la profondeur, rappelons d'abord les conceptions moins hautes proposées par certains théologiens. Il n'est pas inutile de connaître quelle est l'efficacité de la grâce actuelle dont nous avons besoin pour nous convertir, ensuite pour résister à la tentation parfois violente,

pour mériter, grandir dans l'amour de Dieu, passer par le creuset des purifications et persévérer dans le bien jusqu'à la mort.

*
* *

Quelques-uns (1) ont pensé que la grâce, qui nous incline à vouloir le bien salutaire, est dite *efficace*, non point parce qu'elle nous porte sûrement par elle-même d'une façon très douce et très forte au bon consentement. mais parce qu'elle nous est donnée à l'instant où Dieu a prévu que, par nous seuls. nous choisirions d'y consentir plutôt que d'y résister. La prévision divine de la réponse de l'homme est ce qui distingue la grâce efficace de celle qui ne l'est pas. En d'autres termes, cette efficacité ne vient pas de la volonté divine mais de la volonté humaine ; la grâce est efficace, non point parce que Dieu le veut, mais parce que l'homme y consent. Selon cette manière de voir, il peut arriver que deux pécheurs, recevant dans les mêmes circonstances des grâces actuelles rigoureusement égales, l'un se convertisse et l'autre reste dans

(1) D'habitude saint Thomas ne désignait pas autrement les théologiens dont il ne partageait pas l'opinion ; mais il exposait très exactement leur pensée d'après leurs propres paroles. La charité y gagnait, la discussion restait aussi plus sereine. Nous suivrons son exemple, le plus possible. Il suffit de rapporter ici les assertions principales des théologiens dont nous parlons : « Auxilium sufficiens esse *efficax* aut *inefficax*, ab arbitrio ejus cui præstatur, pendet. — Auxilio *aequali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non. — Auxilio gratiæ *minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius *majori* non resurgit, durusque perseverat. Non quod is qui acceptat, sola libertate sua acceptet ; sed quia *ex sola libertate illud discrimen oriatur*, ita ut non ex diversitate auxilii praevenientis. »

son péché. *Cette différence de détermination* entre ces deux hommes provient donc uniquement de *la seule volonté humaine* et non point de la différence des secours divins qu'ils ont reçus. La même grâce, qui a été seulement suffisante et qui est restée stérile chez l'un, a été efficace chez l'autre, parce que lui-même l'a rendue efficace. S'il en est ainsi, l'acte salutaire est sans doute provoqué par l'attrait divin, mais la *distinction initiale* qui sépare le juste du pécheur *ne vient pas de Dieu*, elle est exclusivement nôtre. Et cette conception de l'efficacité de la grâce ne s'applique pas seulement aux actes salutaires qui précèdent la justification, mais encore à tous les actes méritoires, jusqu'au dernier qui couronne l'œuvre du salut (1).

Cette explication très humaine de ce mystère divin lui conserve-t-elle sa grandeur? L'École de saint Thomas ne l'a jamais pensé (2). La détermination libre n'est-elle pas la meilleure part de l'œuvre salutaire? C'est elle qui *distingue* le juste du pécheur, à la production de chaque acte salutaire, chaque fois au cours de sa vie qu'il évite le péché, qu'il triomphe de la

(1) Ce qui, dans cette conception, dépend du bon plaisir divin, c'est que Pierre soit placé dans les circonstances où, selon la prévision de Dieu, infailliblement il se sauvera, et Judas dans un autre ordre de circonstances où infailliblement il se perdra. Le bon plaisir divin aurait pu faire le choix inverse. Ce choix des circonstances mis à part, il n'en reste pas moins, dans cette théorie, que tel est sauvé sans avoir été *plus aidé* par la grâce que tel autre qui se perd ; bien plus, certains élus ont été *moins aidés* par la grâce que certains réprouvés, non seulement au cours de leur vie, mais aussi à l'instant suprême.

(2) Cf. SALMANTICENSES, *De Gratia*, tr. XIV, disp. VII, de gratia efficaci : comparaison de la doctrine susdite avec celle de saint Thomas. Cette dernière y est exposée, d'après les textes mêmes, d'une façon beaucoup plus juste que dans l'article *Grâce* du *Dict. de Théol. cath.*

tentation, qu'il mérite et persévère dans le bien. On ne saurait admettre, selon saint Thomas, que cette distinction capitale vienne exclusivement de nous et nullement de Dieu, auteur du salut. Saint Paul dit, en effet : *Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu, comme si tu ne l'avais pas reçu?* (1) *Sans Moi*, dit Notre-Seigneur, *vous ne pouvez rien faire* (2). Dans ces paroles, les Pères, notamment saint Augustin et après lui saint Thomas, ont vu cette affirmation que dans l'œuvre de notre salut tout est de Dieu, jusqu'à notre coopération, jusqu'à la distinction du juste et du pécheur, de telle sorte qu'on ne peut y trouver *une part* qui serait *exclusivement nôtre* (3). De plus, si Dieu n'était nullement cause de notre choix, Il n'aurait pas pu le prévoir infailliblement de toute éternité ; car Lui seul est éternel et nos actes libres ne sont futurs de toute éternité (4) que parce qu'il a décidé de les

(1) I Cor., IV, 7. — (2) Joann., XV, 5. — S. Thomas dit *in Matth.*, XXV, 15 : « Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed *quod plus conetur, indiget altiori causa.* » Item in Ep. ad Ephes. IV, 7.

(3) S. Cypr., *Ad Quirin.*, lib. 3, cap. 4, P. L. IV, col. 734 : « In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est ». — S. Basile, Hom. 22 *De humilit.* : « Nihil tibi relictum est, o homo, de quo gloriari possis... omnino enim in gratia et dono Dei vivimus », — S. Chrysost., *Serm.* 2, in *Ep. ad Colos.*, P. G. LXII, col. 312 : « In negotio salutis totum est donum Dei ». — S. Augustin, *De Prædest. Sanct.* c. 5. — S. Thomas, Iª, q. 23, a. 5 : « Non est distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima ». La cause première et la cause seconde ne sont pas, en effet, deux *causes partielles coordonnées* comme deux hommes tirant un navire, mais deux *causes totales subordonnées*, de telle sorte que la première applique ou *meut* la seconde à agir. — Cf. S. Thomas, Iª, q. 105, a. 5 ; — *De Pot.*, q. 3, a. 4 et 7, ad 7, ad 13 ; — *Cont. Gent.*, III, c. 66, c. 149 ; — *De malo*, q. 3, a. 2, ad 4 ; — *Contra errores Græcorum*, c. 23.

(4) Ils ne sont futurs absolument ou futurs sous certaines

produire en nous et avec nous, ou tout au moins de les permettre s'ils sont mauvais (1).

D'autres théologiens modernes ont cherché à corriger la doctrine que nous examinons en disant : la grâce, suivie du bon consentement, est dite *efficace* parce qu'elle est, mieux que la grâce simplement suffisante, adaptée (*congrua*) au tempérament du sujet qui la reçoit et aux circonstances de lieu et de temps où il se trouve. Elle nous presse ainsi de donner notre consentement, mais la détermination libre de celui-ci reste exclusivement notre œuvre. L'action de Dieu, qui nous sollicite au bien, est analogue à celle d'une mère qui sait, quand elle le veut, trouver les meilleurs moyens pour persuader son enfant et l'amener à se bien conduire.

Malgré cette légère modification, il reste vrai de dire dans cette seconde doctrine comme dans la précédente : l'efficacité de la grâce ne vient pas de la volonté divine, mais de la volonté humaine et aussi de notre tempérament et des circonstances. En d'autres termes, ici encore la grâce sollicite notre bon consentement, mais la détermination de celui-ci est exclusivement nôtre. S'il en était ainsi, la meilleure part de l'œuvre salutaire ne viendrait pas de l'Auteur du salut, elle aurait été seulement prévue par Lui (2).

conditions qu'en vertu d'un décret divin, car par eux-mêmes des futurs libres ne sont *pas déterminés* ; et s'ils l'étaient, ils s'imposeraient à Dieu lui-même comme une fatalité qui Lui serait supérieure. Cf. IIª IIªᵉ, q. 171, a. 3 : « Contingentia futura, quorum veritas *non est determinata*, in seipsis non sunt cognoscibilia ». Cf. aussi Iª, q. 14, a. 5, 8, 13 ; q. 19, a. 8 ; q. 22, a. 4 ; q. 23, a. 4 et 5.

(1) Cf. *S. Thomas*, Iª, q. 16, a. 7, ad 3 ; q. 19, a. 4 ; q. 14, a. 8 ; — Iª IIªᵉ, q. 79, a. 1 et 2.

(2) Cf. P. del Prado, O. P., *De Gratia et libero arbitrio*, t. III,

*
* *

En réalité, selon saint Thomas, l'action de Dieu sur la volonté du pécheur qui se convertit est infiniment plus profonde que celle d'une mère sur le cœur de son enfant. Celle-ci pourrait croître toujours sans jamais atteindre celle-là. De Dieu seul il est dit dans la Sainte Écriture : *C'est lui qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir* (1). Il dit Lui-même par la bouche d'Ezéchiel : *Je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai au-dedans de vous un esprit nouveau ; j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai au-dedans de vous mon Esprit. Et je ferai que vous observerez mes préceptes et les pratiquerez* (2). *Le cœur du roi est un cours d'eau dans la main du Seigneur. Il l'incline partout où Il veut* (3). *Qui Lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour ?* (4) demande saint Paul. *Ainsi l'élection ne dépend ni de la volonté ni des efforts, mais de Dieu qui fait miséricorde* (5). *C'est Lui qui opère tout en tous* (6). *C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être* (7). *De Lui, par Lui et pour Lui sont toutes choses* (8).

p. 364 ss. (Fribourg, Suisse, 1907). Comme le montre d'ailleurs ce savant auteur, on ne conçoit pas que Dieu puisse infailliblement prévoir de toute éternité une détermination qui ne viendrait nullement de Lui. Lui seul est éternel; et aucun de nos actes n'est de toute éternité futur (absolu ou conditionnel) sans être fondé sur un décret éternel de Dieu, positif ou permissif. C'est ce que saint Thomas établit dans les célèbres articles déjà cités : I^{a}, q. 14, a. 5, 8, 13; q. 19, a. 8; q. 23, a. 5, que nous avons expliqués ailleurs : *Dieu, son existence, sa nature*, p. 395-427.

(1) *Phil.*, II, 13. — (2) *Ezech.*, XXXVI, 26. — (3) *Prov.*, XXI, 1. — (4) *Rom.*, XI, 35. — (5) *Rom.*, IX, 16. — (6) I *Cor.*, XII, 6. — (7) *Act.*, XVII, 28. — (8) *Rom.*, XI, 36.

Après avoir cité deux de ces textes scripturaires (1), saint Thomas remarque : « Quelques-uns, ne comprenant pas comment Dieu peut causer en nous le mouvement de notre volonté sans préjudice de la liberté, se sont efforcés de faire dire autre chose à ces paroles divines. Pour eux, elle signifieraient que Dieu cause en nous le vouloir et le faire, en tant qu'il nous donne la faculté de vouloir, mais non pas en tant qu'il nous fait vouloir ceci ou cela ; ainsi l'a entendu Origène au l. III du Periarchon... Mais penser ainsi, c'est manifestement résister à l'autorité de la Sainte Écriture. Il est dit en effet dans Isaïe, XXVI, 22 : *Toutes nos (bonnes) œuvres, c'est Vous, Seigneur, qui les avez opérées en nous*. Ce n'est donc pas seulement la faculté de vouloir que nous tenons de Dieu, mais l'opération même (2). »

Le concile d'Orange explique ces mêmes paroles de l'Écriture en disant : « Dieu fait dans l'homme plusieurs biens sans la coopération de l'homme, mais l'homme ne fait aucun bien (3) sans le secours de Dieu qui lui donne d'accomplir toutes ses bonnes œuvres. — Nul n'a de soi-même que son mensonge et son péché. Si nous avons en nous quelque vérité et quelque justice, c'est que nous l'avons reçue de cette source où tous

(1) *Prov.*, XXI, 1 ; *Philip.*, II, 13.

(2) *Cont. Gent.*, liv. III, c. 89. — Voir aussi *De Veritate*, q. 22, a. 8 ; « Omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate, ut ab immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui *vehementius* imprimit ; *unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita multo amplius Deus* ». — *Ibid.*, q. 22, a. 9 : « *Solus Deus potest inclinationem voluntatis*, quam ei dedit, *transferre de uno in aliud, secundum quod vult.* »

(3) Aucun bien surnaturel sans un secours surnaturel, aucun bien naturel sans le secours naturel de Dieu.

ici-bas devons aller boire si nous ne voulons pas défaillir en chemin » (1).

Suivant en cela la doctrine de saint Augustin, exprimée dans ce concile d'Orange, saint Thomas nous enseigne que la grâce est efficace par elle-même et non par le consentement qui la suit. Qu'on pense à ce qui se passe au plus intime de la volonté d'un pécheur qui se convertit. Si Dieu veut efficacement que tel pécheur à telle heure se convertisse, « cette volonté divine, dit saint Thomas, ne peut manquer de s'accomplir; selon la remarque de saint Augustin, « c'est par la grâce de Dieu que sont très sûrement sauvés tous ceux qui sont sauvés ». Si donc, continue saint Thomas, il est dans l'intention de Dieu, qui meut les volontés, de convertir ou de justifier tel pécheur, infailliblement ce pécheur sera justifié, selon le mot de Jésus : *Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement, vient à Moi* (2). »

La grâce divine, qui nous porte efficacement au bien salutaire, n'est donc pas indifférente ou versatile, selon saint Thomas; elle n'est pas rendue efficace par notre consentement prévu; mais elle nous meut sûrement avec force et suavité à nous déterminer nous-mêmes

(1) Denzinger, *Enchiridion*, 193, 195.

(2) Ia IIae, q. 112, a. 3 : « Praeparatio hominis ad gratiam potest considerari secundum quod est a Deo movente : et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis sed infallibilitatis : quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit in libro de *Prædestinatione Sanctorum* (seu de dono persev., c. XIV) quod *per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur*. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur; secundum illud Joann. VI, 45 : *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me* ».

dans le sens du bien plutôt que dans le sens contraire (1).

Ainsi, dans l'œuvre salutaire, l'homme ne peut *rien faire* sans le secours de Dieu. Mais, hélas! il se suffit à lui-même pour défaillir ou pécher. Et précisément parce que le péché, comme tel, est une défaillance ou la privation d'un bien, il n'exige pour se produire qu'une cause défectible et déficiente, selon le mot de l'Écriture : *Ta perte vient de toi, Israël, et c'est moi seul qui suis ton secours* (Osée, XIII, 9). Dieu ne permet, ou plutôt ne laisse arriver cette défaillance, que parce qu'Il est assez puissant et assez bon pour en tirer un plus grand bien : la manifestation de sa miséricorde ou de sa justice (2).

Par suite, aucun de ceux qui ont l'usage de la raison n'est privé de la grâce efficace nécessaire au salut, que pour avoir résisté par sa faute à une grâce suffisante, à une bonne inspiration qui rappelait le devoir à accomplir. Le pécheur a posé ainsi un obstacle à la grâce efficace, qui était en quelque sorte offerte dans le secours suffisant. De même le fruit est offert dans la fleur, mais si la grêle tombe sur un arbre en fleur, on ne verra jamais les fruits. « Ceux-là seuls, dit saint Thomas, sont privés de la grâce, qui posent en eux-mêmes un obstacle à la grâce. Ainsi lorsque le soleil nous éclaire, si quelqu'un ferme les yeux et tombe dans un précipice, c'est de sa faute; bien que la lumière du soleil lui soit nécessaire pour voir... On

(1) Cf. I^a, q. 105, a. 4 ; I^a II^ae, q. 10, a. 4, c., ad 3 ; q. 111, a. 2, ad 2 ; q. 113 passim ; — II^a II^ae, q. 24, a. 11. — *De Malo*, q. 6, a. 1, ad 3. — *De Caritate*, a. 12. — *Rom.*, IX, lect. 3 ; *Eph.*, III, lect. 2 ; — Hebr., XII, lect. 3 ; XIII, lect. 3.

(2) I^a II^ae, q. 79, a. 1 et 2 ; I^a, q. 2, a. 3, ad 1 ; q. 49, a. 2.

lit dans Job, XXI, 14, au sujet de certains pécheurs : « ils disaient à Dieu : *Retire-toi de nous ; nous ne voulons pas connaître tes voies... Ils furent ennemis de la lumière* (1). »

Dieu n'est pas tenu de remédier à nos défaillances volontaires, surtout lorsqu'elles sont réitérées. De fait Il y remédie souvent, pas toujours ; c'est là un mystère (2).

On comprend ainsi le sens profond des paroles du Concile de Trente, sess. VI, c. XIII : « Dieu, si les « hommes ne résistent pas à sa grâce, comme Il a « commencé en eux l'œuvre salutaire, en poursuivra « l'achèvement, *en opérant en eux le vouloir et le* « *faire* (3). Mais *que ceux qui croient être debout, pren-* « *nent garde de tomber* (4), et *qu'ils travaillent à leur* « *salut avec crainte et tremblement* (5). » Le Concile rappelle au même endroit que « la grâce de la persé- « vérance finale ne peut venir que de Celui qui a *le* « *pouvoir de soutenir ceux qui sont debout* (6), pour « qu'ils persévèrent, et de relever ceux qui sont tom- « bés. Personne ne peut être certain d'une absolue cer- « titude qu'il obtiendra cette grâce dernière, quoique « tous doivent mettre constamment leur espérance « très ferme dans le secours de Dieu. »

Ainsi parle l'Église dans sa liturgie : « Par vos inspirations saintes, Seigneur, prévenez nos actions, par votre secours poursuivez-en l'achèvement, pour que

(1) *C. Gentes*, l. III, c 160. 161. IIa IIae, q. 2, a. 5, ad 1. — (2) Ia, q. 23, a. 3, 4 et 5. De ce mystère il est dit : « Qui veut sonder la majesté divine sera accablé par sa gloire » (*Prov.*, XXV, 27). — (3) *Phil.*, II, 13. — (4) I *Cor.*, X, 12. — (5) *Phil.*, II, 12. — (6) *Rom.*, XIV, 4.

toutes nos prières et tous nos actes par vous toujours commencent, et par vous se terminent (1). »

En résumé, comme le dit saint Augustin, « le libre-arbitre se suffit pour le mal, mais pour le bien il ne fait rien, s'il n'est aidé par la toute-puissante Bonté » (2). Si par nous seuls nous résistons souvent à la grâce suffisante, aux prévenances divines, nous ne donnons librement notre coopération, notre bon consentement qu'en vertu de la grâce intrinsèquement efficace, nouveau don de Dieu, qui produit en nous le vouloir et le faire. « *Sans moi vous ne pouvez rien faire* », dit Notre-Seigneur; et par contre l'âme unie à Dieu peut dire avec saint Paul : « *Je puis tout en celui qui me fortifie* » (3), tout : coopérer à son œuvre sanctificatrice, travailler pour l'éternité.

*
* *

Quelques-uns ont pensé que cette doctrine de la grâce intrinsèquement efficace détruit la liberté humaine et contient une absurdité. Bien loin d'être absurde, c'est un mystère sublime qu'elle exprime selon saint Thomas : le mystère de Dieu plus intimement présent à notre liberté qu'elle ne l'est à elle-même.

Bien loin de détruire notre liberté par son efficacité très sûre, c'est précisément par cette efficacité souveraine que la grâce divine meut le libre-arbitre sans le vio-

(1) « Actiones nostras, quaesumus Domine, aspirando praeveni et adjuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur. »

(2) *De Correptione et Gratia*, c. XI.

(3) *Phil.*, IV, 13.

lenter. C'est là l'idée géniale de saint Thomas d'Aquin interprétant la Révélation : « Lorsqu'une cause, dit-il (1), est efficace, elle produit non seulement la substance de son effet, mais la manière d'être celui-ci : lorsqu'elle est faible au contraire, elle ne parvient pas à donner à son effet le mode qui est en elle. » Elle n'est pas capable de marquer en lui son empreinte. C'est le propre des agents puissants, dans l'ordre physique, intellectuel et moral, d'imprimer, par la force même de leur action, leur effigie sur leurs œuvres, sur leurs enfants, sur leurs disciples. « Il y a la manière ! » Les artistes de génie le savent, les grands chefs d'armée l'expérimentent. « Et donc, continue saint Thomas, puisque la volonté divine est souverainement efficace, non seulement elle accomplit tout ce qu'elle veut, mais elle fait que tout s'accomplisse *comme* elle le veut, selon *le mode* choisi par elle de toute éternité. Or Dieu veut que certaines choses arrivent nécessairement et que d'autres arrivent d'une façon contingente et libre. » Dans ce but il nous a donné la liberté ; et pourquoi serait-il incapable de produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes ? Comme Sophocle, Dante ou Corneille ont leur manière de nous toucher, et de nous émouvoir, Dieu a la sienne lorsqu'Il meut nos libertés : « Notre libre-arbitre, dit le Docteur Angélique (2), est *cause* de son acte, il s'y détermine ; mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit cause première. Dieu est la cause première qui meut les causes naturelles et les causes

(1) Ia, q. 19, a. 8, article fondamental de la *Somme Théologique* sur ce grand problème, cf. P. del Prado, *De gratia et Libero arbitrio*, t. II, c. 9.

(2) Ia, q. 83, a. 1, ad 3.

volontaires. En mouvant les causes naturelles, Il ne détruit pas la spontanéité et le naturel de leurs actes. De même en mouvant les causes volontaires, *Il ne détruit pas la liberté* de leur action, *mais bien plutôt Il la fait en elles.* Il opère en chaque créature, comme il convient à la nature qu'Il leur a donnée. » Ainsi un grand maître communique à ses disciples, non seulement sa science, mais son esprit et sa manière. Léon XIII parle de même dans l'Encyclique *Libertas.* « Dieu, ajoute saint Thomas (1), meut immuablement notre volonté, à cause de la souveraine efficacité de sa puissance, qui ne peut défaillir; mais la liberté demeure, à cause de la nature (et de l'amplitude illimitée) de notre volonté, (qui est ordonnée au bien universel, et qui reste par suite) *indifférente* à l'égard du bien particulier, qu'elle choisit. Ainsi en toutes choses la Providence opère infailliblement, et pourtant les causes contingentes produisent leurs effets d'une façon contingente, car Dieu meut toutes choses proportionnellement au mode même de la nature de chacun des êtres. »

(1) *De Malo*, q. 6, a. 1, ad 3 : « Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest* (S. Thomas ne dit pas : propter praevisionem consensus nostri); sed propter naturam voluntatis motae, quae *indifferenter* se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum. » *L'indifférence dominatrice*, qui constitue la liberté, est *potentielle* dans la faculté, et elle devient *actuelle* dans l'élection même. La motion divine, loin de la détruire, l'actualise : au moment où elle veut, notre volonté, qui est ordonnée au bien universel, domine actuellement l'attrait du bien particulier qu'elle choisit.

Sous la grâce intrinsèquement efficace *la volonté se détermine librement*, car elle est mue par Dieu comme il convient à sa nature. Or par nature elle a pour objet le bien universel, sans limites, conçu par l'intelligence infiniment supérieure aux sens; seul l'attrait de Dieu vu face à face pourrait invinciblement captiver cette faculté de vouloir et d'aimer (1). Elle jouit d'une *indifférence dominatrice* à l'égard de tout bien particulier, jugé bon sous un aspect, insuffisant sous un autre; le rapport de notre volonté à cet objet n'est pas nécessaire, bien plus notre volonté domine l'attrait de ce bien. L'acte est libre, parce qu'il procède, sous l'indifférence du jugement, d'une volonté dont l'amplitude universelle déborde le bien particulier vers lequel elle se porte (2). Dieu par sa motion efficace ne change pas et même ne peut pas changer ce rapport contingent de notre acte volontaire à cet objet, puisque l'acte est spécifié par cet objet même. La motion divine ne violente pas notre volonté, puisqu'elle s'exerce intérieurement selon l'inclination naturelle de celle-ci vers le bien universel, inclination qui vient de Dieu, et dont Il est maître (3). Il n'est donc pas contradictoire de dire que la liberté reste, mais il y a là un mystère infiniment profond, analogue à celui de l'acte créateur : le mystère de Dieu plus intime à ses créatures, qu'Il

(1) Ia IIae, q. 2, a. 8 : « Objectum voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, *nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo*, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. »

(2) Ia IIae, q. 10, a. 2; q. 2, a. 8; q. 5, a. 3 et 8.

(3) Ia, q. 105, a. 4, ad 1.

conserve dans l'existence, qu'elles ne le sont à elles-mêmes (1).

Dieu meut nos libertés *fortiter et suaviter*; la force et la suavité sont si intimement unies dans la grâce efficace, que méconnaître la première c'est supprimer la seconde, et ne plus voir l'abîme infini qui sépare l'influence divine et les influences créées qui s'exercent sur notre libre choix. Déjà l'action persuasive des êtres qui nous sont le plus cher est grande sur nous, concevez qu'elle augmente toujours; pensez même à celle que peut exercer le premier des anges; dites-vous que Dieu pourrait toujours créer des anges plus parfaits, qui exerceraient sur vous une action toujours plus profonde, et vous n'aurez jamais atteint l'efficacité de la grâce divine.

S'ensuit-il qu'il ne sert de rien de vouloir, et de s'efforcer? Bien au contraire, c'est même précisément parce que ce bon vouloir et ce saint effort sont ce qu'il y a de plus important dans l'œuvre du salut, qu'ils ne peuvent pas être exclusivement notre œuvre; c'est la grâce qui nous fait faire ce choix, qui nous fait lutter et triompher de la tentation. Dieu nous meut, dit souvent saint Augustin, non pas pour que nous ne fassions rien, mais précisément pour que nous agissions. Et souvent, *si nous exigeons trop peu de nous-mêmes, c'est que nous ne comptons pas assez sur la grâce*, c'est que nous ne la demandons pas assez. *Si le niveau de notre vie spirituelle baisse*, et si nous nous contentons d'une vie toute naturelle, *c'est que nous croyons être seuls à agir, nous oublions que Dieu est en nous et avec nous*, plus intime à nous que nous-mêmes.

(1) I^a, q. 8, a. 1; I^a II^ae, q. 10, a. 4; q. 113, a. 3. *C. Gentes*, l. III, c. 89.

Nous touchons ici au fondement de la mystique la plus haute, celle de saint Paul, de saint Augustin, de Denys, de saint Bernard (1), de saint Thomas, de Tauler, de Ruysbroeck, de l'auteur de l'*Imitation*, de saint Jean de la Croix. Dans l'œuvre salutaire *tout* vient de Dieu, jusqu'à notre coopération : nous ne pouvons nous glorifier d'y mettre une part, si minime soit-elle, qui serait *exclusivement nôtre*. L'homme se suffit à lui-même pour le mal ; mais pour le bien, sans le secours naturel ou surnaturel de Dieu, il ne peut absolument rien faire. Par contre avec Dieu et par Lui il peut réaliser les plus grandes choses : coopérer au salut des âmes, dont chacune vaut plus que tout l'univers des corps, susciter des actes de charité, dont le moindre vaut plus que toutes les natures angéliques prises ensemble (2). *Ceux qui espèrent en Dieu, recevront de nouvelles forces, ils élèveront leur vol comme des aigles. Ils courront et ne se lasseront point* (3).

Pour conclure, qu'il nous suffise de citer la page magistrale dans laquelle Bossuet, au ch. VIII de son *Traité du libre-arbitre*, résume cette doctrine de saint Thomas : « Pour accorder le décret et l'action toute-puissante de Dieu avec notre liberté, on n'a pas besoin de Lui donner *un concours qui soit prêt à tout indifféremment, et qui devienne ce qu'il nous plaira* ; encore moins de *Lui faire attendre à quoi notre volonté se portera*, pour former ensuite à jeu sûr son décret sur nos résolutions. Car sans ce faible ménagement, qui

(1) S. Bernardus, *De gratia et libero arbitrio*, c. XIV. Cf. *Dict. Théol*, art. : S. Bernard, col. 776.

(2) S. Thomas, Ia IIae, q. 113, a. 9, ad 2.

(3) *Isaïe*, XL, 31.

brouille en nous toute idée de première cause, il suffit de considérer que *la volonté divine, dont la vertu infinie atteint tout*, non seulement dans le fond, mais dans toutes les manières d'être, *s'accorde par elle-même avec l'effet tout entier*, où elle met tout ce que nous y concevons, en ordonnant qu'il sera avec toutes les propriétés qui lui conviennent. »

On lit dans le même chapitre : « Il n'y a rien dans la créature qui tienne tant soit peu de l'être, qui ne doive à ce même titre tenir de Dieu tout ce qu'il a... Et il ne faut pas objecter que le propre de l'exercice de la liberté, c'est de venir seulement de la liberté même; cela serait véritable, si la liberté de l'homme était une liberté première et indépendante, et non une liberté découlée d'ailleurs... Dieu étant, comme premier être, cause de tout être; comme premier agissant, doit être cause de toute action : tellement qu'*il fait en nous l'agir même*, comme il y fait le pouvoir agir. Et l'agir créé ne laisse pas d'être un agir, pour être de Dieu; au contraire, il est d'autant plus agir, que Dieu lui donne de l'être... Aussi, loin qu'on puisse dire que l'action de Dieu sur la nôtre lui ôte sa liberté, au contraire, il faut conclure que notre action est libre *a priori*, à cause que Dieu la fait être libre. Que si on attribuait à un autre qu'à notre Auteur, de faire en nous notre action, on pourrait croire qu'il blesserait notre liberté, et romprait pour ainsi dire, en le remuant, un ressort si délicat, qu'il n'aurait point fait; *mais Dieu n'a garde de rien ôter à son ouvrage par son action, puisqu'il y fait au contraire tout ce qui y est, jusqu'à la dernière précision*; et qu'il fait par conséquent non seulement notre choix, mais encore dans notre choix la liberté même... Faire dans nôtre action sa

liberté, *c'est faire que nous agissions librement*; *et le faire, c'est vouloir que cela soit* : car faire à Dieu, c'est vouloir. Ainsi, pour entendre que Dieu fait en nous nos volontés libres, il faut entendre seulement qu'*il veut* que nous soyons libres. Mais il ne veut pas seulement que nous soyons libres en puissance, il veut que nous soyons *libres en exercice*; et il ne veut pas seulement *en général* que nous exercions notre liberté, mais *il veut que nous l'exercions par tel et tel acte. Car lui, dont la science et la volonté vont toujours jusqu'à la dernière précision des choses*, ne se contente pas de vouloir qu'elles soient en général; mais *il descend* à ce qui s'appelle tel et tel, c'est-à-dire *à ce qu'il y a de plus particulier*, et *tout cela est compris dans ses décrets.* Ainsi, Dieu veut, dès l'éternité, tout l'exercice futur de la liberté humaine, *en tout ce qu'il a de bon et de réel.* Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire qu'il n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il soit? Ne faut-il pas dire, au contraire, qu'il est parce que Dieu le veut; et que, comme il arrive que nous sommes libres par la force du décret qui veut que nous soyons libres, *il arrive aussi que nous agissons librement en tel et tel acte, par la force même du décret qui descend à tout ce détail.* »

Ainsi donc absolument *tout* dans le monde des corps et des esprits, dans leur être et dans leurs actions, tout vient de Dieu, à la seule exception du mal, qui est une privation et un désordre. Celui-ci n'est permis par la Souveraine Bonté que parce qu'elle est assez puissante, pour en tirer un bien plus grand : la manifestation éclatante de sa Miséricorde ou de sa Justice (1).

(1) S Thomas, *in Epist. ad Rom.* c. IX, lect. 4, et I^a, q. 23, a. 5, ad 3.

Cette doctrine chante la gloire de Dieu, et si, souvent, elle n'est pas comprise, c'est qu'elle est à la fois trop haute et trop simple : qui n'atteint pas sa hauteur, dédaigne sa simplicité. « Mais les humbles de cœur entrent dans les profondeurs de Dieu sans s'émouvoir, et, éloignés du monde et de ses pensées, ils trouvent la vie dans la hauteur des œuvres de Dieu (1). » Bien loin de sentir leur liberté oppressée par la force divine de la grâce, ils trouvent par elle la délivrance et le salut.

A quelle profondeur d'humilité doit conduire cette doctrine, à quelle prière continuelle, à quelle foi pratique autant que sublime, à quel abandon dans l'espérance, à quelle action de grâce, à quelle intimité d'amour, c'est ce que nous disent, avec saint Thomas, les plus grands mystiques venus après lui.

(1) Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 18e semaine, 12e élévation.

ARTICLE IV

Les conséquences pratiques de la doctrine de saint Thomas sur la grace.

A la suite de saint Augustin, et à l'opposé du naturalisme pélagien ou semipélagien, saint Thomas a saisi toute la profondeur et toute l'élévation du mot de Jésus : *Sans moi vous ne pouvez rien faire* (1), et des paroles de saint Paul : *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir* (2). *Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu?* (3) — Dans l'œuvre du salut, on ne peut distinguer *une part*, qui serait *exclusivement* nôtre ; mais tout vient de Dieu, jusqu'à notre libre coopération, que la grâce efficace, suavement et fortement, suscite en nous et confirme.

Cette grâce, toujours suivie de son effet, ne nous est refusée, disions-nous, que si nous résistons aux prévenances divines, à la grâce suffisante, dans laquelle le secours efficace nous est déjà offert, comme le fruit l'est dans la fleur. Si nous détruisons la fleur, nous ne verrons jamais le fruit, que l'influence constante du soleil et des sucs de la terre aurait produit. Or l'homme se suffit à lui-même pour tomber ; tiré du néant, il est naturellement défectible ; et il est assez secouru par Dieu pour ne tomber que par sa faute,

(1) *Joan.*, xv, 5. — (2) *Phil.*, ii, 13. — (3) *Cor.*, iv, 7.

qui le prive ainsi d'un nouveau secours. C'est le grand mystère de la grâce ; nous avons exposé ailleurs ce qu'en disent saint Thomas et ses meilleurs disciples (1). Avec lui et avec saint Augustin, nous devons captiver notre intelligence devant cette divine obscurité, et « *confesser*, dit Bossuet (2), *ces deux grâces* (suffisante et efficace), *dont l'une laisse la volonté sans excuse devant Dieu, et l'autre ne lui permet pas de se glorifier en elle-même* ». N'est-ce pas vraiment conforme à ce que nous dit notre conscience? Selon cette doctrine, *tout ce qu'il y a de bon en nous*, naturellement ou surnaturelle-

(1) *Dieu, son existence et sa nature* (Paris, Beauchesne), p. 682-712. Il n'est pas nécessaire que notre défaillance précède le refus de la grâce efficace, selon une *priorité de temps*, il suffit d'une *priorité de nature* dans l'ordre de causalité matérielle, d'après le principe de la relation mutuelle des causes entre elles, expliqué par saint Thomas, Ia IIae, q. 113, a. 8, ad 1. Cf. Ia IIae, q. 109, a. 1, 2, 8, 9, 10. — C'est Dieu qui nous prévient par sa grâce lorsqu'il nous justifie, et c'est nous qui l'abandonnons les premiers lorsque nous perdons la grâce divine : « *Deus justificatos non deserit nisi ab eis prius deseratur.* » Conc. de Trente, S. 6, c. 11.

(2) Bossuet, *Œuvres complètes*, Paris, 1845, t. I, p. 643 (opusc.). — Cf. index général des œuvres de Bossuet, au mot *grâce* (résistance à la grâce). — Voir particulièrement *Défense de la Tradition*, l. XI, c. 19-27 : démonstration de l'efficace de la grâce par la permission des péchés où Dieu laisse tomber les justes pour les humilier. Permission du triple reniement de saint Pierre : « Pierre fut justement puni de sa présomption, par la soustraction d'un secours efficace, qui l'aurait effectivement empêché de renier. » Bossuet montre que telle est la doctrine, non seulement de saint Augustin, mais de saint Jean Chrysostome, d'Origène, de saint Grégoire le Grand, de saint Jean Damascène, puisqu'ils disent que *Pierre fut privé de secours*, ce qui ne peut s'entendre de la grâce suffisante, car il eût été alors dans l'impuissance absolue d'éviter le péché, mais d'un secours efficace, qui lui aurait fait éviter effectivement cette faute. Par où l'on voit que la grâce suffisante laisse bien notre volonté sans excuse devant Dieu, et que la grâce efficace, que saint Pierre reçut plus tard, ne nous permet pas de nous glorifier en nous-mêmes.

ment, *dérive de l'Auteur de tout bien*. Seul le mal, le péché ne peut venir de Lui, et le Seigneur ne le laisse arriver, que parce qu'Il est assez puissant et assez bon pour en tirer un plus grand bien : la manifestation de sa Miséricorde ou de sa Justice.

Cet enseignement des grands docteurs de la grâce élève notre esprit à une haute contemplation de l'action de Dieu au plus intime des cœurs. Pour le montrer, il suffit de faire voir que cette doctrine doit conduire les âmes qui l'entendent bien à une profonde humilité, à une prière intérieure pour ainsi dire continuelle, à la perfection des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit correspondants. Aussi la retrouvons-nous chez tous les grands maîtres de la vie spirituelle. Vu l'importance et la difficulté de la question, nous n'affirmerons rien dans cet article que d'après les paroles mêmes de l'Écriture, telles que les expliquent les plus grands docteurs.

*
* *

Cette doctrine conduit d'abord à une profonde humilité. D'après elle, en effet, l'homme n'a par lui-même, comme venant exclusivement de lui-même, que son péché, selon la déclaration du Concile d'Orange (1). Il ne fait jamais aucun bien naturel, sans le concours naturel de Dieu, et aucun bien surnaturel sans une grâce, qui non seulement le sollicite ou l'attire, mais le meut efficacement à l'acte salutaire. Comme le dit saint Paul : « *ce n'est pas que nous soyons par nous-*

(1) Can. 22 : « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum ». Denzinger, n° 195.

mêmes capables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes ; mais notre aptitude vient de Dieu (1) ». Même les âmes saintes, parvenues à un haut degré de charité, ont toujours besoin d'une grâce actuelle pour mériter, pour faire un pas de plus en avant, pour éviter le péché et persévérer dans le bien (2). Elles doivent dire : « les pensées des hommes sont incertaines et leurs prévisions hasardées » (3), « que votre volonté soit faite, Seigneur, sur la terre comme au ciel, et *ne nous laissez pas succomber à la tentation* ». Après avoir beaucoup travaillé, elles doivent reconnaître : *nous sommes des serviteurs inutiles* (4). le Seigneur aurait pu choisir d'autres âmes, qui l'auraient beaucoup mieux servi. En toute vérité, selon la doctrine de saint Thomas, nous devons dire : il n'est pas de péché, commis par un autre homme, que *je ne puisse* commettre dans les mêmes circonstances, par suite de l'infirmité de mon libre-arbitre et de ma propre fragilité (l'Apôtre Pierre par trois fois a renié son Maître) ; et si *de fait* je ne suis pas tombé, si j'ai persévéré, c'est sans doute parce que j'ai travaillé et lutté, mais sans la grâce divine je n'aurais rien fait (5) : *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam : Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à votre nom donnez la gloire* (6). *Comme l'argile entre les mains du potier, ainsi mon âme entre vos mains* (7). *C'est vous qui m'avez fait et formé* (8) ; *vous m'avez racheté de votre sang* (9). *Si je n'ai pas péri, c'est à cause de votre miséricorde* (9). *Je remets mon âme entre*

(1) II *Cor.*, III, 5. — (2) *Saint Thomas*, Ia IIae, q. 109, a. 2, a. 8, a. 9, a. 10. — (3) *Sagesse*, IX, 14. — (4) *Luc*, XVII, 10. — (5) Cf. DEL PRADO, O. P., *de Gratia*, t. III, p. 151. — (6) *Ps.* CXIII, 1. — (7) *Eccli.*, XXXIII, 13 ; *Jer.*, XVIII, 6. — (8) *Ps.* CXVIII, 73. — (9) *Apoc.* V, 9. — (10) *Thre.*, III, 22.

os mains (1) : « Voilà, dit saint Augustin, ce qu'il faut croire et dire, en toute piété et vérité, pour que notre confession soit humble et suppliante, et pour que *tout* revienne à Dieu (2). » Telle est la vraie humilité : *Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi le glorifies-tu, comme si tu ne l'avais pas reçu?* (3) Les saints constatant leurs défaillances se disent : Si tel criminel avait reçu toutes les grâces que le Seigneur m'a données, il aurait été peut-être moins infidèle que moi. La vue de la gratuité des prédilections divines les confirme dans l'humilité, ils se rappellent le mot de Jésus : « *Ce n'est pas vous qui n'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis.* »

*
* *

Cette doctrine conduit aussi à une prière intime, continuelle, à une action de grâces profonde, à l'oraison de contemplation.

A *une prière intime* ; car c'est une grâce très secrète qu'il faut demander, non pas seulement celle qui sollicite et excite au bien, mais celle qui nous le fait vouloir, qui nous fait persévérer, qui atteint le fond de notre cœur et de notre libre-arbitre, celle qui nous meut en ces profondeurs, pour que nous soyons délivrés de la concupiscence de la chair, de la concupiscence des yeux, de l'orgueil de la vie ; car c'est Dieu seul qui sauve et qui nous arrache à ces ennemis de notre salut. En cela Il ne blesse pas notre liberté,

(1) *Ps.* XXX, 6 ; *Luc*, XXIII, 46. — (2) *De dono perseverantiae*, c. 13 : « Hoc nobis expedit et credere et dicere; hoc est pium, hoc verum, ut sit humilis et submissa confessio, et detur *totum* Deo. » — (3) I *Cor.* IV, 7.

mais Il la fait, en nous délivrant de la captivité des choses d'en-bas.

C'est ainsi que la Sainte Écriture nous enseigne à prier : « Ayez pitié de moi, Seigneur, selon votre infinie miséricorde. Soyez propice au pécheur. Aidez mon incrédulité. Créez en moi un cœur pur, et renouvelez au-dedans de moi un esprit ferme. Convertissez-moi Seigneur, faites-moi revenir à vous et je reviendrai (1) Que votre volonté soit faite sur la terre comme ciel » donnez-moi votre grâce très forte et très douce pour que vraiment je l'accomplisse, votre sainte volonté comme le dit saint Augustin : « *Domine, da quod jubes et jube quod vis* — Donnez, Seigneur, ce que vous commandez, et commandez ce qui vous plaira. »

Ainsi encore prie l'Église dans son Missel : « Seigneur, retournez vers vous nos volontés rebelles faites que les infidèles qui ne veulent pas croire, le veuillent vraiment. Appliquez notre cœur aux bonne œuvres. Donnez-nous la bonne volonté. Convertissez nous et attirez-nous fortement à vous. Enlevez-nous notre cœur de pierre et donnez-nous un cœur de chair un cœur docile et pur. Changez nos volontés et incli nez-les vers le bien (2). »

Telle est la sainte confiance de la prière de l'Église parce qu'elle est sûre que Dieu n'est *pas impuissant* :

(1) *Thren.* 5, 21 : « Converte nos, Domine, ad te et convertemur.

(2) « Ut Deus rebelles nostras ad se compellat voluntates. Ut infideles ex nolentibus credere volentes faciat. Ut applicet cor nostrum bonis operibus. Ut det nobis bonam voluntatem. Ut convertat et pertrahat nos ad se. Ut auferat cor lapideum et det nobis cor carneum seu docile. Ut immutet voluntates nostras easque inclinet ad bonum. » Sur ces prières de l'Église, cf. Saint Augustin, *Epist. ad Vital.* 217 (al. 107), et Bossuet, *Défense de la Tradition*, l. X, c. 10.

convertir les pécheurs les plus endurcis. Que doit faire le prêtre qui ne parvient pas à ramener au bien un pécheur qui va mourir ? S'il est persuadé que Dieu peut convertir cette volonté coupable, *avant tout il priera*. Si, au contraire, il se figure que Dieu n'a prise sur cette volonté que du dehors, par les circonstances, par les bonnes pensées, bonnes inspirations, qui restent extérieures au consentement salutaire, ne s'attardera-t-il pas trop lui-même à des moyens superficiels, aura-t-il dans sa prière cette sainte hardiesse, que nous admirons chez les saints, et qui repose sur leur foi en la souveraine efficacité de la grâce ?

De même la prière doit être en un sens *continuelle*, puisque notre âme a besoin d'une nouvelle grâce actuelle efficace, pour chaque acte salutaire, pour chaque nouveau mérite. On voit dès lors le sens profond de la parole de Notre-Seigneur : « *Il faut toujours prier, sans se lasser* » (1) ; parole qui n'est pleinement réalisée que dans la vie mystique, où la prière devient vraiment, comme le disent les Pères, « la respiration de l'âme », qui ne cesse guère plus que celle du corps ; l'âme constamment désire la grâce, qui est comme l'air qui la renouvelle et lui fait produire toujours de nouveaux actes d'amour de Dieu.

Si telle doit être la prière de demande, nous devons aussi *rendre grâces à Dieu pour toutes nos bonnes actions*, puisque sans Lui nous n'aurions rien fait. C'est ce qui fait dire à saint Paul : « Priez sans cesse. En toutes choses rendez grâces : car c'est la volonté de Dieu dans le Christ Jésus, à l'égard de vous tous (2). » « Psalmodiez du fond du cœur en l'honneur du Sei-

(1) *Luc.* XVIII, 1. — (2) *Thess.* V, 17.

gneur. Rendez continuellement grâces pour toutes choses à Dieu le Père, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ (1). »

Cette doctrine de l'efficacité intrinsèque de la grâce conduit non moins directement à la *prière de contemplation*, qui considère surtout l'action profonde de Dieu en nous pour mortifier et vivifier, et qui s'exprime par le *fiat* du parfait abandon. C'est dans la contemplation que nous voyons se réaliser au plus intime des âmes la parole de l'Écriture : « Vous êtes grand, Seigneur, dans l'éternité..., vous mortifiez et vous vivifiez, vous conduisez au tombeau et vous en ramenez (2). » « Votre parole guérit tout (3). » A ce travail intense et caché de la grâce en nous, même lorsqu'il crucifie et semble tout détruire, dire un *fiat* parfait, c'est la coopération la plus secrète, mais la plus féconde à l'œuvre la plus grande de Dieu ; c'est la prière de Jésus à Gethsémani, et celle de la Vierge au pied de la croix.

Enfin cette doctrine nous rappelle que, même pour prier, la grâce efficace est nécessaire : « L'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce qu'il faut, selon nos besoins, demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables ; et Celui qui sonde les cœurs, connaît quels sont les désirs de l'Esprit; il sait qu'il prie selon Dieu pour des saints (4). » Ce mystère se vérifie surtout dans l'union mystique, souvent obscure et douloureuse, où l'âme apprend par expérience combien la grâce est nécessaire pour prier, comme pour

(1) *Ephes.* v, 20. — (2) *Tob.* xiii, 2. — (3) *Sap.* xvi, 13. — (4) *Rom.* viii, 26.

ien agir. Mais aussi, dit saint Jean de la Croix (1), rrivées à un certain degré de l'union, « les âmes btiennent de Dieu tout ce qu'elles se sentent inspirées e lui demander, selon ce mot de David : Mettez vos élices dans le Seigneur, et il vous accordera ce que otre cœur désire. Ps. XXXVI, 4 ». Du reste, toute rière humble, confiante, persévérante, par laquelle ous demandons ce qui est nécessaire ou utile à notre alut, est infailliblement efficace, en vertu de la pronesse de Notre-Seigneur, et parce que c'est Dieu luiême qui l'a fait jaillir de nos cœurs. Résolu d'avance, ès l'éternité, à nous accorder ses bienfaits, c'est Lui ui nous porte à les lui demander (2).

* * *

Cette doctrine de l'efficacité souveraine de la grâce onduit enfin à une grande élévation dans la pratique es *vertus théologales*. Pourquoi? Parce qu'elle est ntimement liée au mystère sublime de la prédestinaion, et lui conserve toute sa grandeur. Saint Paul ous le dit dans l'Épître aux Romains, VIII, 28 : « Nous avons que toutes choses concourent au bien de eux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés elon son (éternel) dessein. Car ceux qu'il a connus l'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à 'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premierné d'un grand nombre de frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, et ceux qu'il a appelés,

(1) *Nuit obscure*, l. II, c. 20.
(2) Cf. S. THOMAS, IIª IIᵃᵉ, q. 83, a. 2. — S. AUGUSTIN, *Enchirid.* 32. — BOSSUET, *Défense de la Tradition*, l. XII, c. 38.

il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés. Que dirons-nous donc après cela? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? » Même doctrine dans l'Épître aux Ephésiens (1).

Saint Augustin (2) et saint Thomas (3) ont admirablement expliqué sans les amoindrir ces paroles de saint Paul. Bossuet, leur disciple, les résume avec sa maîtrise habituelle en disant (4) : « Je ne nie pas la bonté dont Dieu est touché pour tous les hommes, ni les moyens qu'il leur prépare pour leur salut éternel, dans sa Providence générale. *Car il ne veut point que personne périsse, et il attend tous les pécheurs à repentance* (5). Mais quelque grandes que soient les vues qu'il a sur tout le monde, il y a un certain regard particulier et de préférence, sur un nombre qui lui est connu. Tous ceux qu'il regarde ainsi pleurent leurs

(1) S. Paul dit aussi, *ad Ephes.* I, 5, 11 : « C'est en Jésus-Christ que Dieu le Père nous a élus, dès avant la création du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui, nous ayant, dans son amour, prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon sa libre volonté, en faisant ainsi éclater la gloire de sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux en son Fils bien-aimé... C'est aussi en lui que nous avons été élus, ayant été prédestinés suivant la résolution de celui qui opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté, pour que nous servions à la louange de sa gloire, nous qui d'avance avons espéré dans le Christ. »

(2) S. Augustin, voir particulièrement *De Praedestinatione sanctorum*, c. 3, 6-11, 14, 15, 17. *De dono perseverantiae*, c. 1, 6, 7, 12, 16-20, 23. *De correptione et gratia*, c. 9, 12, 13, 14. — Cf. sur ces textes del Prado, *De Gratia et libero arbitrio*, t. III, p. 555-564, t. II, p. 67-81, 259..., et Bossuet, *Défense de la Tradition*, l. XII, c. 13-20.

(3) S. Thomas, *in Ep. ad Rom.* VIII, 28..., *in Ep. ad Ephes.*, I, § 5... — Ia, q. 23.

(4) Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, IIe partie, 72e jour. Voir aussi table des œuvres de Bossuet aux mots *prédestination* et *grâce*.

(5) II Petr. III, 9.

péchés, et sont convertis en leur temps. C'est pourquoi lorsqu'il eut jeté sur saint Pierre ce favorable regard, il fondit en larmes : et ce fut l'effet de la prière que Jésus-Christ avait faite pour la stabilité de sa foi. Car il fallait premièrement la faire revivre, et dans son temps l'affermir, pour durer jusqu'à la fin. Il en est de même de tous ceux que son Père lui a donnés d'une certaine façon ; et c'est de ceux-là qu'il a dit : *Tout ce que mon Père me donne, vient à moi... Et la volonté de mon Père est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je les ressuscite au dernier jour.* (Jean, VI, 37-39.)

« Et pourquoi nous fait-il entrer dans ces sublimes vérités? Est-ce pour nous troubler, pour nous alarmer, pour nous jeter dans le désespoir, et faire que l'on s'agite soi-même, en disant : Suis-je des élus ou n'en suis-je pas? Loin de nous une si funeste pensée, qui nous ferait pénétrer dans les secrets conseils de Dieu, fouiller, pour ainsi parler, jusque dans son sein, et sonder l'abîme profond de ses décrets éternels. Le dessein de notre Sauveur est que, contemplant ce regard secret qu'il jette sur ceux qu'il sait, et que son Père lui a donnés par un certain choix, et reconnaissant qu'il les sait conduire à leur salut éternel par des moyens qui ne manquent pas, nous apprenions premièrement à les demander, à nous unir à sa prière, à dire avec lui : *Préservez-nous de tout mal* (Matth. VI, 13); ou, comme parle l'Église : *Ne permettez pas que nous soyons séparés de vous : si notre volonté veut échapper, ne le permettez pas* ; tenez-la sous votre main, changez-la, et la ramenez à vous. »

Cette prière prend toute sa valeur dans la plénitude de la vie de foi, qui est la vie mystique : foi aussi

pratique que sublime en la sagesse de Dieu, en la sainteté de son bon plaisir, en sa toute-puissance, en son souverain domaine, en la valeur infinie des mérites de Jésus-Christ, et en l'efficacité infaillible de sa prière.

Foi en la Sagesse de Dieu : « O profondeur insondable des trésors de la science et de la sagesse de Dieu ! Que ses jugements sont impénétrables et ses voies incompréhensibles !... Qui lui a donné quelque chose le premier, pour en prétendre récompense? Parce que tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui. A lui la gloire dans tous les siècles! Amen! (1) »

Foi en la sainteté du bon plaisir divin : « Je vous bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux prudents et aux sages et les avez révélées aux petits. Oui, Père, je vous bénis de ce qu'il vous a plu ainsi (2). » — De même Jésus dit aux pharisiens : « Ne murmurez point entre vous. Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire; et moi je le ressusciterai au dernier jour (3). »

Foi en la toute-puissance divine : Dieu peut convertir au bien les pécheurs les plus endurcis : « Le cœur du roi est dans la main du Seigneur, et il l'incline où il veut (4). » « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir (5). » « Mes brebis entendent ma voix ; je les connais, elles me suivent. Je leur donne une vie éternelle, elles ne périront jamais, et nul ne les ravira de ma main : mon Père, qui me les a données, est plus grand que tous, et nul ne peut

(1) *Rom.*, XI, 33-36. — (2) *Matth.*, XI, 25. — (3) *Joann.*, VI, 44. — (4) *Prov.*, XXI, 1. — (5) *Phil.*, II, 13.

les ravir de la main de mon Père. Mon Père et moi nous sommes un (1). »

Foi au souverain domaine du Créateur : « Ce que l'argile est dans la main du potier, vous l'êtes dans ma main, maison d'Israël (2). » « Le potier n'est-il pas maître de son argile, pour faire de la même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie? Et si Dieu, voulant montrer sa colère (sa justice vengeresse) et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience des vases de colère, formés pour la perdition, et s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde, qu'il a d'avance préparés pour la gloire... (où est l'injustice)? (3) »

Foi à la valeur infinie des mérites et de la prière de Jésus : « Le Père aime le Fils, et il lui a tout remis entre les mains (4). » « En vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi a la vie éternelle (5). » « J'ai manifesté votre nom aux hommes que vous m'avez donnés du milieu du monde. Ils étaient à vous, et vous me les avez donnés : et ils ont gardé votre parole... C'est pour eux que je prie... Père saint, gardez dans votre nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils ne fassent qu'un, comme nous. Lorsque j'étais avec eux, je les conservais dans votre nom. J'ai gardé ceux que vous m'avez donnés, et pas un d'eux ne s'est perdu, hormis le fils de perdition, afin que l'Écriture fût accomplie... Je ne vous demande pas de les ôter du monde, mais de les garder du mal... Je ne prie pas seulement pour eux, mais aussi pour ceux qui, par

(1) *Joann.*, x, 27. — (2) *Jérém.*, xviii, 6. — (3) *Rom.*, ix, 21. — (4) *Joann.*, iii, 35. — (5) *Joann.*, vi, 47.

leur prédication, croiront en moi... Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils y soient avec moi, afin qu'ils voient la gloire que vous m'avez donnée, parce que vous m'avez aimé avant la création du monde (1). »

Cet acte de foi sereine et invincible aux mérites infinis de Jésus ravit le cœur de Dieu, qui permet à certaines heures que tout semble extérieurement perdu pour donner à ses enfants l'occasion de Lui prouver leur foi par un pareil acte.

Cette doctrine de grâce nous porte aussi à une *espérance toute surnaturelle* faite de *confiance* et *d'abandon* à la divine Miséricorde. Le motif formel de l'espérance est en effet la miséricorde divine infiniment secourable (*Deus auxilians*); c'est en Dieu, et non pas dans la force de notre libre arbitre que nous devons espérer, pour que cette vertu d'espérance soit divine et théologale. « Celui qui a confiance dans son propre cœur est insensé. Mais celui qui marche dans la sagesse sera sauvé (2). » Considérant notre faiblesse, nous devons « travailler à notre salut avec crainte et tremblement (3) », « et que celui qui croit être debout prenne garde de tomber (4) ». Mais d'autre part, considérant la bonté infiniment secourable de Dieu, nous devons lui dire : « Mon Dieu, en toi je me confie... aucun de ceux qui espèrent en toi ne sera confondu (5). » « Entre tes mains, je remets mon esprit (6). » « Goûtez et voyez combien le Seigneur est bon, heureux l'homme qui met en lui son refuge (7). » « Gardez-moi,

(1) *Jean*, XVII, 6. — (2) *Prov.*, XXVIII, 26. — (3) *Phil.*, II, 12. — (4) I *Cor.*, X, 12. — (5) *Ps.* XXIV, 2. — (6) *Ps.* XXX, 6. — (7) *Ps.* XXXIII, 9.

Seigneur, car j'ai espéré en vous (1). » « En vous j'ai placé mon refuge, que jamais je ne sois confondu (2) » « Voici que Dieu est ma délivrance, j'ai confiance et je ne crains rien ; c'est Lui qui est ma force et mon salut (3). » « Je puis tout en celui qui me fortifie (4). »

Tel est l'abandon que Jésus-Christ veut nous apprendre; et il n'y a là aucun quiétisme, comme l'explique si bien Bossuet : « Nous devons nous abandonner à la divine bonté, non qu'il ne faille agir et travailler, ou qu'il soit permis de se livrer, contre les ordres de Dieu, à la nonchalance, ou à des pensées téméraires; mais c'est qu'en agissant de tout notre cœur, il faut au-dessus de tout nous abandonner à Dieu seul pour le temps et pour l'éternité.

« Mon Sauveur! je m'y abandonne... je vous remets entre les mains ma liberté malade et chancelante, et ne veux mettre ma confiance qu'en vous.

« L'homme superbe craint de rendre son salut trop incertain, s'il ne le tient en sa main; mais il se trompe. Puis-je m'assurer sur moi-même? Mon Dieu! je sens que ma volonté m'échappe à chaque moment : et si vous vouliez me rendre le seul maître de mon sort, je refuserais un pouvoir si dangereux à ma faiblesse. Qu'on ne me dise donc pas que cette doctrine de grâce et de préférence met les bonnes âmes au désespoir! Quoi! on pense me rassurer davantage, en me renvoyant à moi-même, et en me livrant à mon inconstance? Non, mon Dieu, je n'y consens pas. Je ne puis trouver d'assurance qu'en m'abandonnant à vous. Et j'y en trouve d'autant plus, que ceux à qui vous

(1) *Ps.* XV, 1. — (2) *Ps.* XXX, 2. — (3) *Isaïe*, XII, 2. — (4) *Phil.*, IV, 13.

donnez cette confiance, de s'abandonner tout à fait à vous, reçoivent dans ce doux instinct la meilleure marque qu'on puisse avoir sur la terre de votre bonté. Augmentez donc en moi ce désir; et faites entrer, par ce moyen, dans mon cœur, cette bienheureuse espérance de me trouver à la fin parmi ce nombre choisi... *Guérissez-moi et je serai guéri; convertissez-moi et je serai converti.* » (Médit. sur l'Évangile, IIe P., 72e jour.)

Dans les très douloureuses purifications passives de l'esprit, les âmes sont assez souvent tentées contre l'espérance, et troublées au sujet du mystère de la Prédestination; à ce moment pour elles tous les secours créés font défaut, elles doivent héroïquement espérer, contre toute espérance, pour le seul et très pur motif : Dieu est infiniment secourable, Il n'abandonne pas les justes le premier, Il ne permet pas qu'ils soient tentés au-delà de leurs forces aidées par la grâce, c'est Lui qui les soutient par sa toute-puissante bonté. Il le dit à saint Paul : « Ma grâce te suffit, car c'est dans la faiblesse que ma puissance se montre tout entière. » « Je préfère donc, écrit le grand Apôtre, me glorifier de mes faiblesses, afin que la puissance du Christ habite en moi. C'est pourquoi je me plais dans l'infirmité, les opprobres, les nécessités, les persécutions et les détresses, pour le Christ; car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort (1). »

Au moment de grandes difficultés pensons à ce motif formel de l'espérance : *Deus auxilians*, Dieu secourable; or Il l'est *efficacement*, par la grâce qui non seulement sollicite au bien, mais qui d'une façon très suave et très forte le fait accomplir (2). « *Salus autem justorum*

(1) II *Cor.*, XII, 8. — (2) Cf. *Catéchisme du Concile de Trente*, c. 45, sur la tentation.

a Domino : De Dieu vient le salut des justes, Il est leur protecteur au temps de la détresse, Il les délivre des méchants et les sauve, parce qu'ils ont mis en lui leur confiance » (Ps. XXXVI, 39).

Enfin cette doctrine de l'efficacité de la grâce confirme *notre charité envers Dieu* et les âmes. Cette charité est une amitié fondée sur la communication que Dieu nous fait de la vie divine par la grâce. Et donc plus la grâce qui nous est donnée est intime et efficace, plus nous devons aimer Dieu, ou répondre à son amour. « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, dit saint Jean, c'est Lui qui nous a aimés (1). » Le Maître avait dit lui-même à ses apôtres : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi; mais c'est moi qui vous ai choisis et qui vous ai établis, pour que vous alliez et que vous portiez du fruit, que votre fruit demeure, et que le Père vous accorde ce que vous lui demanderez en mon nom (2). » Et dans l'exercice de l'apostolat, c'est parce qu'il croyait à la souveraine efficacité de la grâce, que saint Paul a pu écrire : « Qui nous séparera de l'amour du Christ? Sera-ce la tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le péril, ou l'épée?... Mais dans toutes ces épreuves nous sommes plus que vainqueurs, par Celui qui nous a aimés. Car j'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés..., ni les puissances, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur (3). » Le Christ avait dit à son Père : « J'ai gardé ceux que vous m'avez donnés... et je veux que là où je suis, ils y soient avec moi... Je leur ai fait connaître votre nom, et je le leur

(1) I *Joan.*, IV, 10. — (2) *Joan.*, XV, 16. — (3) *Rom.*, VIII, 35.

ferai connaître, afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux, et que je sois aussi en eux (1). »

Ces paroles de Notre-Seigneur ne sont pleinement réalisées ici-bas que dans la vie mystique, prélude de la vie du ciel. Et la grande théologie de saint Augustin et de saint Thomas, sur la grâce, si l'on veille à ne pas l'amoindrir, atteint ainsi la mystique orthodoxe la plus haute.

Qu'y a-t-il de plus suave que la grâce infailliblement efficace de Dieu? elle se répand doucement dans l'âme qui commence à vouloir; plus cette âme veut, plus elle a soif de Dieu, plus elle sera comblée. Le jour où le Seigneur deviendra très exigeant, lorsqu'Il voudra le pur cristal là où il n'y avait que le péché, alors Il donnera sa grâce en abondance pour répondre à ses exigences. Ne l'a-t-il pas dit lui-même : « Je suis venu pour que vous ayez la vie, et que vous l'ayez en abondance (2) »? L'âme purifiée finit par chanter la puissance de Dieu : « La droite du Seigneur a déployé sa force, je ne mourrai pas, je vivrai, et je raconterai les œuvres du Très-Haut. » (Ps. CXVII, 17.)

Aussi ne faut-il pas s'étonner si l'on retrouve cette doctrine chez les plus grands maîtres de la vie spirituelle.

Saint Bernard dit : « La grâce est nécessaire au salut, le libre-arbitre l'est également. Mais la grâce pour donner le salut, le libre-arbitre pour le recevoir... N'attribuons donc pas une partie de la bonne œuvre à la grâce, une partie au libre-arbitre : elle se fait tout entière par l'action commune et inséparable de tous

(1) *Joann.*, XVII, 12, 24, 26. — (2) *Joann.*, X, 10.

les deux. Tout entière par la grâce, tout entière par le libre-arbitre; mais provenant tout entière de la première dans le second (1). »

Saint Bonaventure dit de même : « Les âmes pieuses ne cherchent pas à s'attribuer, dans l'œuvre du salut, une part qui ne viendrait pas de Dieu, elles reconnaissent que tout provient de la grâce divine (2). »

Tauler parle de l'efficacité de la grâce comme saint Thomas.

L'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* écrit, l. III, c. 4, n. 3 : « Ne pensez jamais être quelque chose à cause du bien que vous faites... De vous-même vous tendez toujours au néant, un rien vous ébranle, un rien vous abat, un rien vous trouble et vous décourage. Qu'avez-vous dont vous puissiez vous glorifier? et que de motifs, au contraire, pour vous mépriser vous-même! Car vous êtes beaucoup plus infirme que vous ne sauriez le comprendre. » — l. III, c. 8, n. 1 : « Seigneur je ne suis rien, et je ne le savais pas. Si vous me laissez à moi-même, que suis-je? Rien qu'infirmité; mais dès que vous jetez un regard sur moi, à l'instant je deviens fort, et je suis rempli d'une joie nouvelle. » — l. III, c. 9, n. 2 : « En moi, mon fils, comme dans une source intarissable, le petit et le grand, le pauvre et le riche, puisent l'eau vive, et ceux qui me servent volontairement et de cœur recevront grâce sur grâce... Ne vous attribuez donc aucun bien, et n'attribuez à nul homme sa vertu; mais rendez tout à Dieu, sans qui l'homme n'a rien, *sed totum da Deo, sine quo nihil habet*

(1) *De Gratia et libero arbitrio*, c. 1 et 14. Cf. *Dict. Théol.*, art. *S. Bernard*, coll. 776. — (2) II *Sent.* Dist. 26, q. 2 : « Hoc etiam piarum mentium est, ut nihil sibi tribuant, sed totum gratiæ Dei ».

homo : C'est moi qui vous ai tout donné, et je veux que vous vous donniez à moi tout entier... Ceci est la vérité, qui dissipe la vanité de la gloire. Là où pénètre la grâce céleste et la vraie charité, il n'y a plus place pour l'amour-propre, ni pour l'envie, qui torturent le cœur. Car l'amour divin subjugue tout et agrandit toutes les forces de l'âme. » — l. III, c. 55, n. 5 : « O bienheureuse grâce, venez, descendez en moi, remplissez-moi, dès le matin, de votre consolation, de peur que mon âme, épuisée, aride, ne vienne à défaillir de lassitude... Cette grâce divine est ma force, mon conseil, mon appui. Elle est plus puissante que tous les ennemis, et plus sage que tous les sages... Que suis-je sans elle, qu'un bois sec, un rameau stérile? Que votre grâce, Seigneur, me prévienne donc et m'accompagne toujours. » — l. III, c. 58, n. 4 : « C'est moi, dit le Seigneur, qu'on doit louer dans tous mes saints : moi qu'on doit bénir au-dessus de tout et honorer en chacun de ceux que j'ai ainsi élevés dans la gloire et prédestinés sans aucuns mérites précédents de leur part (1). Tous ne sont qu'un par le lien de charité, et ils m'aiment plus qu'ils ne s'aiment. Ravis au-dessus de leur propre amour, ils se plongent et se perdent dans le mien et s'y reposent délicieusement. »

Sainte Thérèse, chaque fois qu'elle touche la question de la grâce, parle comme saint Augustin et saint Thomas (2).

(1) « Ego super omnia benedicendus sum et honorandus, quos sic gloriose magnificavi et prædestinavi sine ullis præcedentibus propriis meritis. » Même doctrine que chez S. Thomas, Iª, q. 23, a. 5.

(2) La pensée directrice de sainte Thérèse est celle-ci : « C'est

Saint Jean de la Croix suppose toujours la vérité de cette doctrine (1).

Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir. » — « Pourquoi Dieu agit-il de la sorte? écrit-elle au ch. XXI de sa *Vie* : Parce qu'Il le veut et qu'Il agit comme bon lui semble. S'Il ne trouve pas l'âme disposée, Il la dispose à recevoir le trésor qu'Il lui accorde. » Après avoir examiné pourquoi telle âme arrive plus vite à la contemplation et à la perfection que telle autre, elle conclut : « En fin de compte, disons que tout dépend du bon plaisir et du libre choix de Notre-Seigneur » (*Vie*, ch. XXII). « Dieu accorde ses dons quand Il veut, comme Il veut et à qui Il veut. Ses biens sont à Lui et Il ne fait tort à personne » (*Château*, IVe D., ch. I).

Dans le récit de sa conversion (*Vie*, ch. VIII et IX), elle dit : « Je suppliais Dieu de me venir en aide. Mais une chose me manquait sans doute, je crois m'en rendre compte à présent : *c'est que je ne me confiais pas entièrement en sa Majesté et ne me défiais pas absolument de moi-même*... Je n'avais personne pour me donner la vie et *j'étais hors d'état de la prendre moi-même. Celui qui pouvait me la donner avait raison de me refuser son assistance,* puisque tant de fois déjà Il m'avait ramenée à Lui et toujours je l'avais abandonné. ... *Je le suppliai de me donner en cet instant la force de ne plus l'offenser*... Mon recours à sainte Madeleine m'apporta une *grâce particulièrement efficace. C'est qu'alors je n'espérais plus rien de moi, j'attendais tout de Dieu.* Si je m'en souviens, je dis à Notre-Seigneur que je ne me lèverais point de là qu'il n'eût exaucé ma prière. Il l'exauça, j'en suis convaincue, car *à partir de ce jour mes progrès furent sensibles* » (*Vie*, ch. IX).

« Dieu me donna *avec la liberté* la force d'en venir à l'exécution » (*Vie*, ch. XXIV). Comme on l'a fort bien dit : Devant ce mystère redoutable, contre lequel sont venus se dresser tant d'hérésies, qui a soulevé tant de douloureuses controverses, même parmi les vrais enfants de l'Église, la séraphique Vierge s'incline avec sérénité et reconnaissance : « O mon tendre Maître, s'écrie-t-elle, quelle joie pour moi que vous n'ayez pas fait dépendre l'accomplissement de votre volonté d'un vouloir aussi misérable que le mien! Soyez-en à jamais béni et que toutes les créatures chantent vos louanges » (*Chemin de la Perf.*, ch. XXXII, p. 235).

« *Plus les choses sont difficiles à comprendre, plus elles m'inspirent de dévotion, et cela à proportion qu'elles le sont davantage* » (*Vie*, ch. XXVIII).

(1) *Cantique spirituel*, IVe P. str. 38, trad. Hoornaert, p. 302 : « En ce jour de l'éternité, c'est-à-dire avant la création, et selon

Saint François de Sales lui-même nous dit : « La grâce agit fortement, mais si suavement, que notre volonté ne demeure point accablée sous une si puissante action... Le consentement à la grâce dépend beaucoup plus de la grâce que de la volonté, et la résistance à la grâce ne dépend que de la seule volonté... *Si tu savais le don de Dieu* (1). »

A quelque école théologique qu'ils appartiennent, les bons auteurs spirituels sont conduits à la même doctrine par l'élévation des sujets qu'ils abordent (2).

son bon plaisir, Dieu a prédestiné l'âme à la gloire, et a déterminé le degré qu'elle y occuperait. Dès ce moment, cette gloire est devenue la propriété de l'âme, et cela de façon si absolue, qu'aucune vicissitude, ni les temporelles, ni les spirituelles, ne sont capables de la lui enlever radicalement, car ce que Dieu lui a donné gratuitement, ne peut manquer de demeurer toujours son bien ». — Dans la *Montée*, I. II, c. 4, tr. Hoorn. p. 97 : « Dieu dispose librement de ce degré d'union (mystique), comme il dispose librement du degré de la vision béatifique ». — Dans la *Prière de l'âme embrasée* (éd. des Carmélites, t. I, p. 475) il dit encore : « Que si vous attendez mes œuvres, Seigneur, pour m'accorder ainsi ce que je demande, donnez-les-moi, opérez-les en moi, et joignez-y les peines que vous voudrez bien accepter de moi. »

(1) S. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, l. II, c. 12. Il dit au même endroit : « La grâce est si gracieuse, et saisit si gracieusement nos cœurs pour les attirer, qu'elle ne gaste rien en la liberté de notre volonté ; elle touche puissamment, mais pourtant si délicatement, les ressorts de notre esprit, que notre franc arbitre n'en reçoit aucun frottement ».

(2) Le P. Grou, S. J., *Maximes Spirituelles*, 2e maxime, écrit comme les plus fidèles disciples de S. Thomas : « La grâce seule peut nous affranchir de l'esclavage du péché, et nous assurer la vraie liberté ; d'où il suit que *plus la volonté s'assujettira à la grâce*, plus elle fera tout ce qui dépend d'elle pour s'en rendre absolument, pleinement et constamment dépendante, *plus elle sera libre*... Ainsi tout consiste pour elle à se remettre entre les mains de Dieu, à n'user de son activité propre que pour parvenir à être plus dépendante de Lui... *Notre salut n'est-il pas incomparablement plus assuré entre les mains de Dieu qu'entre les nôtres* ? Au fond que

Concluons avec Bossuet : pratiquement l'humilité résout toutes les difficultés du mystère de la grâce : « Voici, dit-il, un écueil terrible pour l'orgueil humain : L'homme dit en son cœur : J'ai mon franc-arbitre : Dieu m'a fait libre et je veux me faire juste... Je veux me trouver quelque chose à quoi me prendre dans mon libre-arbitre, que je ne puis accorder avec cet abandon à la grâce. Superbe contradicteur, voulez-vous accorder ces choses, ou bien croire que Dieu les accorde ? Il les accorde tellement qu'il veut, sans vous relâcher de votre action, que vous lui attribuiez tout l'ouvrage de votre salut : car il est le Sauveur, et il dit : *Il n'y a point de Dieu qui sauve que moi* (1). Croyez bien que Jésus-Christ est Sauveur, et toutes les difficultés s'avanouiront (2). »

Comme le montre le passage de saint Jean de la Croix que nous venons de citer, cette grande doctrine de saint Paul, de saint Augustin, de saint Thomas oriente manifestement les âmes vers l'union mystique la plus haute, qui n'est autre que la plénitude de la vie de foi. Nous le verrons de mieux en mieux en traitant de la nature de la perfection chrétienne, et de ce qui fait l'essence de la contemplation mystique. C'est l'objet des deux chapitres suivants.

pouvons-nous pour nous sauver, que ce que Dieu nous fait pouvoir ? » Cf. aussi P. DE CAUSSADE, S. J., *l'Abandon à la Providence*, l. III, c. 1, 2 ; et le P. LALLEMANT, S. J., *La Doctrine spirituelle*, 4e Principe, la docilité au Saint-Esprit, c. 1 et 2.

(1) ISAÏE, XLIII, 8, 11.

(2) BOSSUET, *Élévations sur les Mystères*, 18e semaine, 15e élévation.

CHAPITRE III

La pleine perfection de la vie chrétienne

ARTICLE I

La Perfection chrétienne ou la vie éternelle commencée

Comment parler sans l'amoindrir de la perfection chrétienne, de sa nature et de ses conditions ? Comment s'élever à l'intelligence de la parole du Maître : « *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* (1) » ? Si nous le demandons à l'apôtre saint Jean, il nous répond par les termes mêmes de Jésus, qu'il nous rapporte : La vie chrétienne et surtout la perfection chrétienne, c'est la vie éternelle commencée.

Notre-Seigneur dit en effet à plusieurs reprises dans le quatrième évangile : « *Celui qui croit en moi a la vie éternelle* (2), non seulement il l'aura plus tard s'il persévère, mais déjà en un sens il l'a, car la vie de la grâce, dès ici-bas, est le commencement de la vie de l'éternité, *inchoatio vitae aeternae*, dit plusieurs fois

(1) *Matth.*, v, 48.

(2) *Joan.*, III, 36 ; v, 24, 39 ; VI, 40, 47. Voir aussi VI, 55 s., et le *Commentaire de S. Thomas sur l'Evangile de S. Jean* à ces passages.

saint Thomas (1). Et de même que le germe végétal ne peut se définir que par la plante qui sortira de lui, ou l'aurore que par le jour qu'elle annonce, ainsi la vie de la grâce ne se peut concevoir qu'en considérant d'abord celle de la gloire dont elle est le germe (*gratia est semen gloriae*). Pour la même raison, on ne peut déterminer ce qu'est la perfection chrétienne, sans parler tout d'abord de la vie éternelle, dont elle est le prélude.

C'est ce que nous ferons dans la première partie de cet article. Dans la seconde, nous verrons comment la vie de la grâce ici-bas est la même en son fond que la vie du ciel, la même aussi par la charité, qui ne cessera jamais, et comment elle en diffère par la foi et l'espérance, qui doivent disparaître pour faire place à la possession définitive de Dieu par la vision.

Dans les articles suivants, nous étudierons, en suivant saint Thomas, en quoi consiste principalement, ici-bas, la perfection chrétienne proprement dite, quels sont ses rapports avec les vertus et les dons d'une part, avec les préceptes et les conseils d'autre part; nous verrons ainsi tout ce qu'elle requiert.

*
* *

La vie éternelle dans son dernier épanouissement.

« La vie éternelle, dit Notre-Seigneur à son Père, c'est qu'ils vous connaissent, vous, le seul vrai Dieu,

(1) S. Thomas, IIa IIae, q. 24, a. 3, ad 2um : « gratia nihil aliud est quam quaedam *inchoatio gloriae* in nobis ». Item Ia IIae, q. 69, a. 2, et *de Veritate*, q. 14, a. 2.

et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ (1). » Ce que saint Jean nous explique en disant : « Mes bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons un jour n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que *nous le verrons tel qu'il est* (2). » Saint Paul ajoute : « Maintenant nous voyons (Dieu) dans un miroir, d'une manière obscure, mais alors *nous le verrons face à face* ; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis connu (3). » Nous verrons face à face, c'est-à-dire immédiatement, tel qu'il est en lui-même, ce Dieu « *qui habite une lumière inaccessible* » (4) à toute connaissance naturelle créée et créable.

L'Église nous enseigne expressément que « les âmes des bienheureux au ciel ont de l'essence divine une vision intuitive et faciale, sans l'intermédiaire d'aucune créature préalablement connue : la divine essence se montre immédiatement à découvert, dans une parfaite clarté; ces âmes bienheureuses en jouissent incessamment et pour toujours ; telle est la vie éternelle » (5), à laquelle doit nous élever « la lumière de gloire » (6).

Nous sommes donc appelés à voir Dieu, non pas seulement par le reflet de ses perfections dans les créatures sensibles ou par son rayonnement merveilleux dans le monde des esprits purs, mais à le voir sans

(1) *Joan.*, XVII, 3.
(2) I *Joan.*, III, 2.
(3) I *Cor.*, XIII, 12.
(4) I *Tim.*, VI, 16.
(5) DENZINGER, *Enchiridion*, n. 530.
(6) *Ibid.*, n. 475.

intermédiaire aucun ; mieux même que nous ne voyons ici-bas avec nos yeux de chair les personnes avec qui nous parlons, car Dieu étant tout spirituel sera intimement présent dans notre intelligence, qu'il éclairera en lui donnant la force de supporter son éclatante splendeur (1). Entre Lui et nous, il n'y aura même pas l'intermédiaire d'une idée, car *aucune idée créée* ne pourrait représenter tel qu'il est en soi l'Être même, Acte pur infiniment parfait, Pensée incréée éternellement subsistante, Lumière de vie et source de toute vérité (2). Et nous ne pourrons exprimer notre contemplation par aucune parole, même par *aucun verbe intérieur*; cette contemplation, supérieure à toute idée finie, nous absorbera en quelque sorte en Dieu, et restera ineffable, comme nous perdons, dès ici-bas, le don de la parole, lorsque le sublime nous ravit. La Déité telle qu'elle est en soi ne peut être exprimée que par *la parole consubstantielle*, qui est le Verbe incréé, « resplendissement de la lumière éternelle, miroir sans tache de l'activité de Dieu et image de sa bonté » (3).

Cette vision de Dieu face à face l'emporte infiniment par son objet, non seulement sur la plus sublime philosophie, mais sur la plus haute connaissance naturelle des anges. Nous sommes appelés à voir toutes les perfections divines unies, identifiées dans leur source commune, *la Déité*; à saisir comment la Miséricorde la plus tendre et la Justice la plus inflexible procèdent d'un seul et même Amour infiniment généreux et infiniment saint, Amour du souverain Bien, qui veut se

(1) S. Thomas, Ia, q. 12, a. 5.
(2) Ia, q. 12, a. 2.
(3) *Sagesse*, vii, 26.

communiquer le plus possible, mais qui a un droit imprescriptible à être aimé par-dessus tout, et qui unit admirablement ainsi Justice et Miséricorde dans toutes les œuvres de Dieu (1). Nous sommes appelés à voir comment cet Amour, même en son bon plaisir le plus libre, s'identifie avec la pure Sagesse, comment rien en lui qui ne soit sage, et rien dans la Sagesse qui ne se convertisse en amour; à voir comment cet Amour s'identifie avec le souverain Bien aimé de toute éternité, comment la divine Sagesse s'identifie avec la Vérité première toujours connue, comment toutes ces perfections s'harmonisent et ne font qu'un dans l'essence même de Celui qui est.

Nous sommes appelés à contempler la vie intime de Dieu, la Déité même, pureté et sainteté absolues, à perdre notre regard en son infinie fécondité s'épanouissant en trois Personnes divines, à voir l'éternelle génération du Verbe, « splendeur du Père, et figure de sa substance », à regarder dans un ravissement sans fin l'ineffable spiration du Saint-Esprit, ce torrent de flamme spirituelle, terme de l'amour commun du Père et du Fils, lien qui les unit éternellement dans la plus absolue diffusion d'eux-mêmes.

Qui peut dire l'amour et la joie que fera naître en nous cette vision? Si déjà nous sommes enchantés par le reflet des perfections divines participées par les créatures, par les féeries du monde sensible, par les harmonies des sons et des couleurs, par l'azur d'un ciel très pur sur une mer ensoleillée, qui nous fait penser à l'océan tranquille de l'Être et à la lumière infinie de la divine Sagesse; si nous sommes émer-

(1) S. Thomas, Ia, q. 21, a. 4.

veillés plus encore par les splendeurs du monde des âmes que nous révèle la vie des saints, que sera-ce lorsque nous verrons Dieu, cet éclair éternellement subsistant de sagesse et d'amour, d'où procède toute la vie de la création ? Nous parlons d'un éclair de génie pour désigner une illumination soudaine de l'esprit; que dire de la lumière incréée de Dieu ? Elle ne reste cachée pour nous, qu'à cause de sa trop grande splendeur, comme l'éclat trop fort du soleil semble ténèbre à l'œil impuissant de l'oiseau de nuit.

La joie qui naîtra d'une pareille vision sera celle d'un amour de Dieu si fort, si absolu, que rien ne pourra jamais le détruire, ni même l'amoindrir. *Cet amour* suivra nécessairement la vision béatifique du Souverain Bien, il *sera aussi spontané que possible, mais il ne sera plus libre.* Le Bien infini, en se présentant ainsi à nous, assouvira notre soif insatiable de bonheur, comblera notre puissance d'aimer, « qui adhérera nécessairement à Lui » (1). Notre volonté, de par sa nature même, se portera vers Lui de toute son inclination et de tout son poids; il ne lui restera plus aucune énergie disponible pour suspendre son acte, qui lui sera en quelque sorte ravi par l'attrait infini de Dieu vu face à face. A l'égard de tout bien fini notre volonté reste libre, elle peut même se rendre ou ne pas se rendre à l'attrait et à la loi de Dieu, tant que nous ne voyons pas immédiatement son infinie bonté; mais lorsque sa gloire nous apparaîtra, alors nos désirs seront assouvis, et nous ne pourrons plus ne pas répondre à son amour : « *satiabor cum apparuerit gloria tua* » (Ps. XVI, 15.)

(1) S. THOMAS, Ia, q. 82, a. 2.

Cet amour sera fait d'admiration, de respect, de reconnaissance, mais surtout d'amitié, avec une simplicité et une profondeur d'intimité, qu'aucune affection humaine ne peut avoir. Amour par lequel nous nous réjouirons surtout que Dieu soit Dieu, infiniment saint, juste, miséricordieux, amour par lequel nous adorerons tous les décrets de sa Providence en vue de sa gloire, qui rayonnera en nous et par nous.

Telle doit être la vie éternelle, en union avec tous ceux qui seront morts dans la charité, surtout avec ceux que nous aurons aimés dans le Seigneur.

La vie éternelle consiste donc à connaître Dieu comme il se connaît, et à l'aimer comme il s'aime. Mais si nous allons plus au fond, nous voyons que cette connaissance et cet amour divins ne seront possibles, que si Dieu nous *déifie* en quelque sorte dans notre âme même. Déjà dans l'ordre naturel, l'homme n'est capable de connaissance intellectuelle et d'un amour éclairé supérieur à l'amour sensible, que parce qu'il a une âme spirituelle; — de même, nous ne serons capables d'une connaissance divine et d'un amour surnaturel que si nous avons reçu une *participation de la nature même de Dieu*, de la *Déité*; que si notre âme, principe de notre intelligence et de notre volonté, a été en un sens déifiée ou transformée en Dieu, comme le fer, plongé dans le feu, se transforme pour ainsi dire en feu, sans cesser d'être du fer. Les bienheureux au ciel ne peuvent participer aux opérations proprement divines, que parce qu'ils participent à la nature divine, principe de ces opérations, que parce qu'ils ont reçu de Dieu cette nature, un peu comme un fils ici-bas reçoit sa nature de son père.

De toute éternité, Dieu le Père engendre nécessaire-

ment un Fils égal à lui, le Verbe; il lui communique toute sa nature sans la diviser, ni la multiplier; il lui donne d'être « *Dieu de Dieu, Lumière de Lumière* »; et par pure bonté, gratuitement, il a voulu avoir dans le temps d'autres fils, fils adoptifs, selon une filiation non pas seulement morale et figurée mais très réelle, qui nous fait vraiment participer à la nature divine, à sa vie intime. « Cette filiation adoptive, dit saint Thomas, est ainsi réellement une similitude participée de la filiation éternelle du Verbe » (1). « Voyez, dit saint Jean, quel amour le Père nous a témoigné, que nous soyons appelés *enfants de Dieu*, et que nous le soyons en effet! (2) » Nous sommes « *nés de Dieu* » (3), « *participants de la nature divine* », ajoute saint Pierre (4). « Car ceux qu'il a connus d'avance, Dieu les a aussi *prédestinés à être conformes à l'image de son Fils afin que celui-ci soit le premier-né d'un grand nombre de frères* » (5).

Telle est l'essence de la gloire, que Dieu réserve à ses enfants : « ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, Dieu l'a préparé pour ceux qui l'aiment » (6).

Les élus sont vraiment de la famille de Dieu, ils entrent au ciel dans le cycle de la Trinité sainte, qui habite en eux. Le Père en eux engendre son Verbe, le Père et le Fils en eux spirent l'Amour. La charité les

(1) S. Thomas, III^a, q. 3, a. 8, et in *Ep. ad Rom.*, viii, 29.
(2) I *Joan.*, iii, 1.
(3) *Joan.*, i, 13.
(4) II *Petr.*, i, 4.
(5) *Rom.*, viii, 29.
(6) I *Cor.*, ii, 9.

assimile au Saint-Esprit, la vision béatifique les rend semblables au Verbe, qui les assimile au Père dont il est l'image. En chacun d'eux la Trinité connue et aimée habite comme en un tabernacle vivant, et plus encore ils sont en Elle, au sommet de l'Être, de la Pensée et de l'Amour.

Tel est le but de toute la vie chrétienne, de tout progrès spirituel ; il ne s'agit plus ici de nos intérêts terrestres, ni de chercher à développer notre personnalité (pauvre formule, sottement répétée par bien des chrétiens oublieux de la vraie grandeur de leur vocation); la Révélation nous dit que c'est infiniment plus haut qu'il faut tendre : Dieu a prédestiné ses élus à devenir conformes à l'image de son Fils. Cette doctrine, le monde, dans sa sagesse, la repousse; ses philosophes refusent de l'entendre; alors le Seigneur appelle les humbles, les pauvres, les infirmes (1), à participer aux richesses de sa gloire : « Je vous bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, dit Jésus, de ce que vous avez caché ces choses aux prudents et aux sages, et les avez révélées aux petits (2). »

*
* *

La vie éternelle commencée

Comment atteindre une fin si haute? Le progrès spirituel ne peut y tendre, que parce qu'il suppose en nous *le germe de la gloire*, c'est-à-dire une *vie surnatu-*

(1) *Luc.*, XIV, 21 : « Le Père de famille irrité dit alors à son serviteur : Va vite dans les places et les rues de la ville, et amène ici les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux. »

(2) *Matth.*, XI, 25.

relle identique en son fond avec la vie éternelle. Le germe contenu dans le gland ne pourrait pas devenir un chêne s'il n'était pas de même nature que lui, s'il ne contenait pas à l'état latent la même vie; le petit enfant ne pourrait devenir un homme s'il n'avait pas une âme raisonnable, si la raison ne sommeillait pas en lui. De même le chrétien de la terre ne pourrait devenir un bienheureux du ciel s'il n'avait reçu déjà la vie divine.

Si nous voulons bien connaître la nature du germe contenu dans le gland, il faut la considérer à son état parfait dans le chêne pleinement développé. De même si nous voulons connaître ce qu'est la vie de la grâce, il faut la contempler dans son épanouissement suprême, dans la gloire qui est sa consommation.

Au fond c'est la même vie surnaturelle, la même charité, avec deux différences : Dieu ici-bas n'est connu que dans l'obscurité de la foi, non dans la clarté de la vision; de plus, nous espérons posséder Dieu d'une façon inamissible, mais tant que nous sommes sur la terre nous pouvons le perdre par notre faute.

Malgré ces deux différences, c'est la même vie. Notre-Seigneur le dit à la Samaritaine : « Si vous connaissiez le don de Dieu... Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus soif; au contraire l'eau que je lui donnerai, deviendra en lui une source jaillissant jusqu'à la vie éternelle (1). » Dans le temple, le dernier jour de la fête des tabernacles, Jésus debout dit à haute voix : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive. Celui qui croit en moi, des fleu-

(1) *Joan.*, IV, 10-14.

ves d'eau vive couleront de sa poitrine (1). » Il disait cela, ajoute saint Jean, de l'Esprit, que devaient recevoir ceux qui croient en lui. A plusieurs reprises Jésus répète, nous l'avons noté plus haut : « Celui qui croit en moi, a la vie éternelle (2) », « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour (3). » « Le royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards. On ne dira point : Il est ici, ou : Il est là ; car voyez, le royaume de Dieu est au milieu de vous » ou « au-dedans de vous » (4). Il est là caché, comme le grain de sénevé, comme le ferment qui fera lever toute la pâte, comme le trésor enfoui dans un champ.

Et comment connaissons-nous que nous avons déjà reçu cette vie qui doit durer toujours? Saint Jean nous l'explique longuement (5) : « Nous savons, dit l'Apôtre, que *nous avons passé de la mort à la vie*, si nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas, demeure dans la mort. Quiconque hait son frère est homicide, et vous savez que l'homicide n'a pas la vie éternelle demeurant en lui (6). » — « Je vous ai écrit ces choses, pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu (7). »

Et en effet, Jésus l'a dit dans la prière sacerdotale : « La vie éternelle consiste à vous connaître, vous, le

(1) *Joan.*, VII, 37.
(2) *Joan.*, III, 36 ; VI, 40, 47.
(3) *Joan.*, VI, 55.
(4) *Luc*, XVII, 20 s.
(5) Ce point est bien mis en lumière dans la belle étude exégétique du P. J.-B. Frey, S. Sp. : *Le Concept de « Vie » dans S. Jean*, parue dans la revue *Biblica*, 1920, p. 38-58, 213-239.
(6) I *Joan.*, III, 14 s.
(7) I *Joan.*, V, 13.

seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ (1). » Cette connaissance commence déjà par la foi surnaturelle, et, par la foi vive ou vivifiée par la charité, Jésus « demeure en nous et nous en lui » (2); ce que saint Jean explique lui-même en disant : « Dieu nous a donné la vie éternelle, et cette vie est dans son Fils. Qui a le Fils, a la vie; qui n'a pas le Fils, n'a pas la vie (3). »

S'il en est ainsi, que devient la mort pour le vrai chrétien? Un passage de la vie surnaturelle encore imparfaite à la plénitude de cette vie; c'est en ce sens qu'il faut entendre les paroles de Jésus : « En vérité, en vérité, je vous le dis, quiconque gardera ma parole, *ne verra jamais la mort* ». Stupéfaits, les Juifs lui répliquent : « Nous voyons maintenant qu'un démon est en toi : Abraham est mort, les prophètes aussi, et toi, tu dis : Quiconque gardera ma parole ne goûtera jamais la mort!... Qui prétends-tu être? (4) » — Au tombeau de Lazare, Jésus dit de même : « Je suis la résurrection et la vie; celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra; et *quiconque vit et croit en moi, ne mourra jamais* (5). » Et encore aux Juifs : « Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts. Voici le pain descendu du ciel, afin qu'on en mange et *qu'on ne meure point* (6). »

La liturgie dit de même dans la Messe pour les

(1) *Joan.*, XVII, 3.
(2) *Joan.*, XV, 4; XVII, 26.
(3) I *Joan.*, V, 11 s.
(4) *Joan.*, VIII, 51-53.
(5) *Joan.*, XI, 25-26. La traduction donnée de la fin de ce texte est celle qu'exige le texte grec; voir aussi Jean, IV, 14, VIII, 51 s., X, 28, XIII, 8.
(6) *Joan.*, VI, 49 s., 59.

morts : *Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur* (1).

La grâce sanctifiante, reçue dans l'essence de notre âme, est donc, de sa nature, impérissable, elle doit durer toujours et s'épanouir en vie éternelle (2). De même parmi les vertus théologales, il en est une, la charité, qui ne doit pas disparaître non plus. « La charité ne passera jamais, dit saint Paul... Maintenant ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité, mais la plus grande des trois c'est la charité (3). » Bien plus, il y a des saints ici-bas qui ont un degré de charité plus élevé que certains bienheureux dans le ciel, sans avoir pourtant autant de continuité dans l'acte d'amour; saint Jean sur la terre avait un degré de charité supérieur à celui que possède dans la béatitude l'âme d'un petit enfant mort sitôt après son baptême (4). Les dons du Saint-Esprit sub-

(1) « Pour vos fidèles, Seigneur, la vie est changée, non pas perdue. »

(2) Cf. SALMANTICENSES, *de Gratia*, disp. IV, dub. VI, n. 107, 109 ; dub. VII, n. 141 : la grâce sanctifiante est le même *habitus*, qui recevant sa perfection dernière s'appelle *gloire* ou *grâce consommée*.

(3) I *Cor.*, XIII, 8, 13, et S. THOMAS, Ia IIae, q. 67, a. 6 : La charité diffère de la foi et de l'espérance en ce qu'elle n'implique pas d'imperfection et elle peut aimer Dieu soit dans l'obscurité de la foi, soit dans la clarté de la vision.

(4) Comme le montrent les SALMANTICENSES, *de Charitate*, disp. VII, dub. IV, n° 66, les théologiens admettent communément que la charité d'un juste vivant ici-bas peut être égale à celle d'un bienheureux du ciel. La raison en est que la charité de chaque bienheureux dans la patrie a un degré déterminé, au-delà duquel elle n'augmente plus. Or ce degré peut être atteint et même dépassé par une âme juste dès ici-bas. Et il est certain que la sainte Vierge, lorsqu'elle était encore sur la terre, avait une charité qui dépassait de beaucoup celle de toute âme béatifiée et celle des anges bienheureux.

Mais la charité qu'un adulte possède ici-bas est toujours infé-

sistent eux aussi au ciel (Iª IIªᵉ, 68, 6). C'est donc bien la même vie.

Sans doute, nous n'atteignons pas Dieu dans la clarté de la vision, mais c'est bien Lui-même qu'atteint notre foi, c'est à la Vérité incréée révélatrice que nous fait adhérer la grâce de la foi, c'est à la parole même de Dieu que nous croyons, non à celle de saint Pierre ou de saint Paul (1), et cette parole nous révèle « les profondeurs de Dieu » (2). Notre foi est ainsi « la substance (ou le principe, le germe) des choses que nous espérons » (3) et que nous contemplerons au ciel. Cette foi, malgré son obscurité, dépasse infiniment les intuitions naturelles les plus géniales. et même la connaissance naturelle la plus sublime de l'ange le plus élevé. « Quand nous-même, dit saint Paul, quand un ange venu du ciel vous annoncerait un autre Évangile que celui que je vous ai annoncé, qu'il soit anathème (4). »

Sans doute, tant que l'espérance n'a pas fait place à la possession définitive de Dieu, la vie surnaturelle de la grâce et de la charité peut se perdre, mais uniquement parce que nous-mêmes pouvons défaillir et lui manquer. La grâce sanctifiante, considérée en elle-même, et la charité, qui est en nous, sont de soi absolument incorruptibles, comme une eau vive qui se conserverait toujours pure, si le vase qui la contient ne venait à se briser. « C'est Dieu qui a fait briller la lumière dans nos cœurs..., mais nous portons ce tré-

rieure à celle que lui-même aura dans la patrie, ou rien n'arrêtera plus l'élan de son amour. Cf. Iª, q. 117, a. 2, ad 3.

(1) I *Thess.*, II, 13.

(2) I *Cor.*, II, 10.

(3) *Hebr.*, XI, 1.

(4) *Gal.*, I, 8.

sor dans des vases de terre, afin qu'il paraisse que cette souveraine puissance de l'Évangile vient de Dieu et non pas de nous (1). » Nous pouvons, hélas! perdre la charité à cause de la versatilité de notre libre arbitre; mais, quoi qu'il en soit de notre fragilité, à le considérer en lui-même, « l'amour de charité est fort comme la mort; son zèle est inflexible comme l'enfer, ses ardeurs sont des ardeurs de feu, une flamme de Celui qui est. Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour, ni les fleuves le submerger (2). » C'est lui qui tous les jours arrache des âmes au démon, aux séductions du monde, c'est lui qui a triomphé des persécutions, des pires supplices; et si nous-mêmes nous nous laissons pénétrer par lui, nous sommes invincibles.

C'est bien le même amour de charité que celui qui subsiste au ciel; il suppose que nous sommes « *nés de Dieu* et non du sang, ni de la volonté de l'homme » (3), que nous sommes, non pas seulement les serviteurs de Dieu, mais ses enfants et ses amis, selon une filiation adoptive, mais réelle comme la grâce, qui est autrement réelle que la chair, puisqu'elle nous est donnée pour durer toujours.

Ne saisissons-nous pas maintenant pourquoi la révélation nous enseigne que la sainte Trinité habite en toute âme en état de grâce, comme dans un temple où elle est connue et aimée? Il est bien sûr qu'au ciel toute la Trinité habite dans l'âme des bienheureux comme dans un tabernacle vivant où elle ne cesse d'être glorifiée. Mais si la vie de la grâce et de la charité est la

(1) II *Cor.*, IV, 6 s.
(2) *Cant.*, VIII, 6.
(3) *Joan.*, I, 13.

même en son fond que celle du ciel, il faut dire, comme la Révélation nous l'enseigne, que dès maintenant la Sainte Trinité habite dans les âmes justes : « Si quelqu'un m'aime, dit Jésus, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure (1). » « Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu en lui (2). » « Quand le Consolateur, l'Esprit de vérité sera venu, ajoute Notre-Seigneur, il vous guidera en toute vérité (3). » « Ne savez-vous pas, dit saint Paul aux Corinthiens, que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous? (4) » « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-mêmes? (5) » « Nous sommes, nous, le temple du Dieu vivant (6). »

Cette habitation de la Sainte Trinité en nous est appropriée au Saint-Esprit, parce que la charité, qui restera au ciel, nous assimile plus particulièrement à l'Esprit d'Amour, tandis que la foi, qui sera remplacée par la vision, ne nous assimile encore qu'imparfaitement au Verbe, figure du Père et splendeur de sa substance. La Sainte Trinité n'en est pas moins tout entière en nous, comme la vie de notre vie, l'âme de notre âme; parfois elle se fait sentir à nous, surtout par le don de sagesse (7), et nous dispose ainsi, dans l'obscurité de la foi, à la vie bienheureuse.

(1) *Joan.*, XIV, 23.
(2) I *Joan.*, IV, 16.
(3) *Joan.*, XVI, 13.
(4) I *Cor.*, III, 16 s.
(5) I *Cor.*, VI, 19.
(6) II *Cor.*, VI, 16.
(7) Cf. S. THOMAS, Ia, q. 43, a. 3 : « Dieu est en toutes choses, par son essence, sa puissance, sa présence, *comme la cause* dans les effets

« La vie éternelle commencée, dit Bossuet (1), consiste à connaître par la foi (connaissance tendre et affectueuse qui porte à aimer) (2); et la vie éternelle consommée consiste à voir face à face et à découvert: et Jésus-Christ nous donne l'une et l'autre, parce qu'il nous la mérite et qu'il en est le principe dans tous les membres qu'il anime. »

Telle est la vie de la grâce et de la charité, infini-

qui participent à sa perfection. Mais en dehors de ce mode général de présence, il y en a un spécial qui convient à la créature raisonnable dans laquelle Dieu est *comme objet connu et aimé*. Et parce que en le connaissant et en l'aimant, la créature raisonnable, par son opération, atteint Dieu lui-même, on dit non seulement que Dieu est en elle, mais qu'il y *habite* comme dans son temple... Elle-même le possède, puisqu'elle peut librement *jouir de Lui*; ce pouvoir procède de la grâce sanctifiante, avec laquelle le Saint-Esprit lui-même nous a été donné. »

I *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3 : « Il ne suffit pas d'une connaissance quelconque pour qu'il y ait mission (et habitation du Saint-Esprit), il faut une connaissance qui procède d'un don approprié à cette personne, d'un don qui nous unisse à Dieu selon le mode propre de cette personne, c'est-à-dire par amour. Aussi *cette connaissance est quasi expérimentale*. » Elle suppose donc la présence de Dieu, qui se fait ainsi sentir à nous, comme le principe qui nous vivifie. Cette explication, tout en laissant subsister le mystère, s'éclaire beaucoup, si l'on se rappelle que la charité est la même vertu au ciel et sur la terre; en tant qu'amitié parfaite elle exige déjà l'union réelle avec Dieu aimé par-dessus tout. Dieu, pur esprit, n'étant pas de sa nature dans un lieu, n'est pas séparé de nous par l'espace, il est déjà en nous comme en toutes choses à titre de cause première conservatrice. Pour plusieurs thomistes, si par impossible il n'était pas déjà ainsi présent en nous, il le deviendrait par la charité. Cf. B. Froget, O. P. : *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, 3e éd., Lethielleux, p. 156-171, et in Iam q. 43, a. 3, IIam IIae q. 27, a. 4. Gonet, Salmanticenses, Billuart. Cependant, sur cette hypothèse « par impossible », Jean de Saint-Thomas parle autrement, son opinion paraît moins probable.

(1) Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, IIe P., 37e jour, *in Joan.*, xvii, 3 : « La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé. »

(2) *Ibid.*

ment supérieure au génie, au don des miracles, à la science des anges (1). Telle doit être particulièrement la perfection chrétienne, dont il nous sera plus facile maintenant de déterminer, sans l'amoindrir, la vraie nature et les conditions. Nous voyons déjà qu'elle est la configuration au Fils unique de Dieu, configuration progressive, qui doit nous rendre semblables au Christ Jésus dans sa vie cachée, dans sa vie apostolique, dans sa vie douloureuse, avant de nous faire participer à sa vie glorieuse, dont nous avons déjà le germe : « Qui credit in me habet vitam aeternam (2). »

Nous noterons dès maintenant deux conséquences importantes qui dérivent de cette doctrine.

1° Puisque la grâce sanctifiante est la vie éternelle commencée, puisque déjà en toute âme juste il y a *union habituelle* avec la Sainte Trinité, qui habite en elle, l'union mystique ou *l'union actuelle, intime et presque continuelle* avec Dieu, telle qu'elle se trouve dès ici-bas chez les âmes saintes, apparaît comme le point culminant, sur la terre, du développement de la grâce des vertus et des dons, et comme le *prélude normal*, quoique assez peu fréquent, de la vie bienheureuse (3). Cette union mystique appartient en effet à

(1) I *Cor.*, XIII, 1 ss.

(2) *Joan.*, III, 36.

(3) Cf. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Montée du Carmel*, l. II, c. IV (trad. Hoornaert, p. 94-95) : « Plus l'amour est grand, plus aussi l'union est intime, et cela signifie que la conformité de volonté avec celle de Dieu est plus parfaite. La volonté, conforme en sa totalité, réalise en sa totalité l'union et la *transformation surnaturelle* en Dieu.

« Cette doctrine fait déjà comprendre que si l'âme est occupée de créatures ou de ses facultés, soit par attrait, soit par dispositions habituelles, elle manque par cela même de préparation à

l'ordre de la grâce sanctifiante, elle procède essentiellement de « la grâce des vertus et des dons », et non des grâces *gratis datae*, transitoires et en quelque sorte extérieures (comme le miracle et la prophétie) qui peuvent l'accompagner. La vie mystique est la vie chrétienne devenue en quelque sorte consciente d'elle-même. Elle ne nous donne pas la certitude absolue que nous sommes en état de grâce, certitude qui supposerait une révélation spéciale, selon le Concile de Trente, mais, comme le dit saint Paul, « le Saint-Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (1); Il nous le fait connaître, remarque saint Thomas, « par l'amour filial qu'Il produit en nous (2) ».

2° Comme la vie de la grâce est essentiellement ordonnée à celle de la gloire, *le sommet normal*, quoique en fait assez rare, de son développement doit être une disposition très parfaite à recevoir la lumière de gloire, sitôt après la mort, sans passer par le purgatoire; car ce n'est que par notre faute que nous serons retenus dans ce lieu d'expiation, où l'on ne mérite plus. Or cette disposition très parfaite à la glorification immédiate ne peut être qu'une charité intense avec *l'ardent désir de la vision béatifique*, tels

une semblable union : le motif en est qu'elle ne s'offre pas entièrement à Dieu, qui veut sa transformation surnaturelle. Il faut donc que l'âme se préoccupe uniquement de rejeter les obtacles, les dissimilitudes naturelles, pour que Dieu, qui se communiquait déjà naturellement selon la nature, se communique surnaturellement par la grâce. » Ainsi se confirme la doctrine que nous avons défendue plus haut sur les rapports de l'Ascétique et de la Mystique.

(1) *Rom.*, VIII, 16.

(2) S. THOMAS, *in Ep. ad Rom.*, VIII, 16, et Ia IIae, q. 112, a. 5. — B. FROGET, *Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, p. 183.

que nous les constatons surtout dans *l'union transformante*, après les douloureuses purifications passives qui ont délivré l'âme de ses scories. Puisque rien de souillé n'entre au ciel, ces purifications passives, il faut, en principe, les connaître au moins dans une mesure avant la mort, en méritant et en progressant, ou après la mort sans mériter ni progresser (1).

Ces conséquences, sur lesquelles nous aurons à revenir, nous révèlent la grandeur de la perfection chrétienne réalisable ici-bas, et contiennent le plus pratique et le plus élevé des enseignements.

(1) Cela ne veut pas dire qu'*en fait* il faut arriver à l'union transformante avant de mourir, pour éviter le purgatoire ; il y a certainement des âmes qui, comme celles des enfants morts sitôt après leur baptême, vont directement au ciel sans être arrivées ici-bas à ce degré d'union intime. Mais ici, considérant une question *de principe*, plus que *de fait*, ce que nous voulons dire et expliquerons plus loin, c'est que l'union transformante est le *prélude normal* de la vision béatifique, c'est un *sommet normal*; le premier de ces deux mots ne doit pas faire oublier le second, ni le second le premier. Plusieurs de ceux qui meurent sitôt après le baptême ou la profession religieuse sont loin d'être parfaits ; s'ils avaient continué à vivre, ils seraient tombés dans des fautes qui auraient exigé les purifications dont nous parlons.

ARTICLE II

La perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité

Pour traiter de la perfection chrétienne, nous avons considéré la fin à laquelle elle est essentiellement ordonnée, et de ce point de vue nous l'avons définie : le commencement de la vie éternelle en nos âmes ou la vie éternelle commencée dans l'obscurité de la foi. La grâce, dont elle est ici-bas l'épanouissement, se définit déjà en effet le germe de la gloire, *semen gloriae*, et des trois vertus théologales que nous possédons, il en est une qui doit toujours subsister : la charité.

Nous devons considérer maintenant, avec saint Thomas d'Aquin (1), en quoi consiste spécialement et principalement la perfection chrétienne ici-bas ; quels sont ses rapports 1° *avec les vertus et les dons du Saint-Esprit*, 2° *avec les préceptes et les conseils*.

Nous allons voir qu'elle consiste spécialement dans la charité, principalement dans la charité envers Dieu, et secondairement dans la charité envers le prochain. Nous étudierons ensuite ce qu'est la charité des parfaits par opposition à celle des commençants et de ceux qui progressent ; nous verrons quels sont les

(1) Ia IIae, q. 184. Nous suivrons l'ordre des articles de cette question, en les complétant par ceux du traité de la charité, qui s'y rapportent immédiatement.

degrés de la charité parfaite jusqu'à l'héroïcité et la sainteté. Nous serons ainsi conduits à parler des rapports de cette charité des parfaits avec les autres vertus, avec les purifications passives de l'âme, avec les dons du Saint-Esprit, principes de la contemplation. Nous verrons par là la difficulté et la grandeur de la perfection évangélique, considérée dans toute son élévation, telle que nous la propose Notre-Seigneur, dans les huit béatitudes, au début du Sermon sur la Montagne.

En second lieu nous traiterons des rapports de la perfection ainsi définie avec le précepte de l'amour, avec les conseils. Et finalement nous verrons à quels titres divers l'obligation de tendre à la perfection s'impose à tout chrétien, aux clercs et aux religieux. C'est avec quelques compléments l'ordre suivi par saint Thomas dans l'exposé de ce sujet, IIa IIae, q. 184.

*
* *

Doctrines erronées ou incomplètes sur l'essence de la perfection

Pour résoudre la question : En quoi consiste spécialement la perfection chrétienne, saint Thomas se demande, par manière d'objection, si elle n'est pas surtout dans la sagesse, ou dans la force, dans la patience, ou encore dans l'ensemble des vertus. Ce sont là en effet différentes conceptions qui se présentent à l'esprit, et qui ont été proposées d'une façon plus ou moins explicite.

Pour les sages grecs, la perfection était surtout dans *la sagesse*, dont le philosophe est l'ami, dans cette

vue supérieure de toutes choses, considérées dans leur cause première et leur fin dernière, vue qui saisit l'harmonie de l'univers, et doit diriger toute notre vie.

Aujourd'hui les théosophes font consister la perfection dans « une prise de conscience de notre identité divine », dans l'intuition de notre divinité. — *La théosophie* suppose en effet le *panthéisme*, elle est *la radicale négation de l'ordre surnaturel et de tous les dogmes chrétiens*, bien que souvent elle conserve les termes du christianisme en leur donnant un tout autre sens. C'est une très perfide imitation et corruption de notre ascèse et de notre mystique (1).

Quelques chrétiens seraient portés à dire : la perfection consiste principalement dans *la contemplation*, qui dérive du don de sagesse, et pour le prouver ils invoqueraient les textes de saint Paul : « Soyez comme des enfants sous le rapport de la malice, mais soyez parfaits par le jugement (2) »; « nous parlons de la sagesse parmi les parfaits..., l'homme spirituel juge de toutes choses..., nous avons le sens du Christ (3). » Lisant ces textes inspirés d'une façon trop naturelle et trop hâtive, certaines personnes penseront peut-être arriver rapidement à la perfection par la lecture assidue des grands mystiques, sans assez se soucier de pratiquer les vertus qu'ils recommandent, et sans se souvenir assez que la vraie contemplation doit être toute pénétrée de charité surnaturelle et d'oubli de soi (4).

(1) Voir l'ouvrage du P. Mainage, O. P., *Les principes de la théosophie*, 1922 (édition de la Revue des Jeunes).

(2) I *Cor.*, xiv, 20.

(3) I *Cor.*, ii, 6, 15, 16.

(4) La contemplation, qui est un acte de l'intelligence, nous le

D'un point de vue inférieur, quelques-uns se laisseraient même aller à penser que *l'étude* de la théologie et des sciences annexes est ce qu'il y a de *principal* dans la vie du prêtre, de l'apôtre, parce qu'il doit lutter contre l'erreur et éclairer les intelligences. On pourrait en venir ainsi à tenir pratiquement pour secondaire, dans une vie sacerdotale et apostolique, la célébration de la sainte messe et l'union à Dieu, union qui est pourtant l'âme même de l'apostolat. Combien, sans trop s'en rendre compte, font consister la perfection dans ce qu'ils appellent le plein développement de leur personnalité, et cherchent surtout celui-ci dans une grande culture humaine, très nuancée, très « avertie » des problèmes actuels, très soucieuse de saisir le Christianisme par ses côtés les plus attrayants pour une nature élevée; ils ne l'atteignent guère pourtant que par le dehors, et en restent somme toute au naturalisme pratique, sans influence vivifiante sur les âmes. Ceux d'entre eux qui sont ensuite profondément touchés par la grâce de Dieu s'aperçoivent de leur singulière méprise, et comprennent qu'édifier sur l'intelligence seulement, c'est édifier sur le sable, comme le dit saint Thomas à propos du mot de Notre-Seigneur : « super arenam aedificat » (Matth., VII, 27). Non vivifiée par l'amour de Dieu, « la science produit en nous l'enflure de l'orgueil, dit saint Paul; c'est la charité qui édifie (1). » Pourquoi? — Parce qu'elle nous fait

verrons plus loin, n'est pas ce en quoi consiste spécialement la perfection, celle-ci est dans la charité. Cependant la contemplation aimante de Dieu est ici-bas le *moyen* le plus efficace pour atteindre la perfection de la charité, et c'est un moyen conjoint à la fin.

(1) « Scientia inflat, charitas autem ædificat. » (*I Cor*, VIII, 1.)

vivre non pas « *pour nous* », comme celui qui recherche seulement le plein développement de sa *propre* personnalité, mais « *pour Dieu* » : « charitas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo ; ut scilicet homo *non sibi* vivat, *sed Deo* (1) ».

A cet intellectualisme outré s'oppose une autre tendance également défectueuse : les natures portées à l'action sont par là même inclinées à faire surtout consister la perfection dans l'activité extérieure, dans *la force* ou le courage qu'il y faut montrer, ou dans *la patience*. lorsque les circonstances nous sont contraires. Pour les héros de l'antiquité, le parfait est surtout le fort, le brave. Si l'on veut transposer cette conception dans l'ordre surnaturel, on citera la parole de l'apôtre saint Jacques : « la patience fait œuvre parfaite (2) ». C'est en effet la grande vertu qui montre la sainteté des martyrs. Mais qu'est-ce qui inspire et commande cette patience? N'est-ce pas une vertu supérieure?

Selon une tendance analogue, quelques-uns seraient portés à faire surtout consister la perfection dans *l'austérité*, *les jeûnes*, *les pratiques de pénitence*, et de ce point de vue les ordres religieux les plus austères seraient par là même les plus parfaits. On en viendrait peut-être ainsi, non sans orgueil, comme les jansénistes, à un certain amour de l'austérité, qui tournerait au faux zèle et à l'amertume; on lui sacrifierait la charité (3), et l'on ferait consister formellement la vertu

(1) S. Thomas, Ia IIae, q. 17, a. 6, ad 3.

(2) *Jacob*, I, 4.

(3) On peut dire en un très bon sens : « La meilleure chose que l'on puisse faire de la meilleure des choses, c'est de la sacrifier », à condition pourtant de sauvegarder la hiérarchie des dons de

plutôt dans le difficile que dans le *bien* et dans *l'ordre* voulu par Dieu (1). Ce serait confondre un moyen avec la fin, ou même invertir l'ordre du moyen à la fin, qui est l'union à Dieu; l'austérité doit être proportionnée à ce but, elle n'est pas le but (2). Il faut en dire autant de l'humilité, qui nous incline devant Dieu, pour que nous recevions docilement son influence, qui doit nous élever à Lui (3).

Dieu et des vertus, et de ne pas sacrifier ce qui est supérieur à ce qui est moindre.

(1) « Ratio virtutis magis consistit in *bono*, quam in *difficili*, quamvis difficultas proveniens ex magnitudine operis meritum augeat », dit en substance saint Thomas, Ia IIae, q. 114, a. 4, ad 2; IIa IIae, q. 155, a. 4, ad 2; q. 123, a. 12, ad 2. La vertu consiste plus dans le bien que dans le difficile, quoique la difficulté provenant de la grandeur de l'œuvre à accomplir augmente le mérite. Le principe du mérite est dans la charité, aussi est-il plus méritoire d'accomplir avec une grande charité des choses faciles, que de faire avec une charité moindre des choses très pénibles; c'est ainsi que bien des âmes tièdes portent leur croix sans grand mérite, tandis que la sainte Vierge méritait plus par les actes de charité les plus faciles que tous les martyrs ensemble dans leurs tourments.

(2) S. Thomas dit à ce sujet, IIa IIae, q. 188, a. 7, ad 1 : « *la pauvreté n'est pas la perfection, mais un moyen, un instrument de perfection*, inférieur d'ailleurs à la chasteté et à l'obéissance. Or le moyen ou l'instrument n'est pas recherché pour lui-même, mais pour la fin, et il est d'autant meilleur qu'il est, non pas plus grand, mais plus proportionné à la fin. Le bon médecin est celui qui donne non pas beaucoup de remèdes, mais de bons remèdes... *Un ordre religieux* n'est donc *pas plus parfait*, parce qu'il est *plus pauvre*, mais parce que *sa pauvreté est mieux proportionnée à la fin de la vie religieuse et à sa fin spéciale à lui.* »

(3) Cf. S. Thomas, IIa IIae, q. 161, a. 5, ad 2 : « *L'humilité est une vertu fondamentale en tant qu'elle écarte le principal obstacle, l'orgueil* auquel Dieu résiste, et en tant qu'elle soumet parfaitement l'homme à Dieu, pour qu'il reçoive l'influx de la grâce. C'est pourquoi il est dit : « Dieu résiste aux superbes, et donne sa grâce aux humbles », Jac., IV. En ce sens l'humilité est appelée le fondement de l'édifice spirituel. » *Mais elle est cependant inférieure aux vertus qui nous unissent immédiatement à Dieu, c'est-à-dire aux*

D'autres seraient portés à faire surtout consister la perfection dans *le culte intérieur et extérieur* qui est dû à Dieu, dans les actes de *la vertu de religion*, dans les exercices de piété très fidèlement accomplis et dans la dévotion qui les anime. Nous nous rapprochons ici de la vérité ; mais cependant cette façon de voir ne discerne pas assez la supériorité des vertus théologales, qui plus que les autres nous unissent à Dieu, parce qu'elles sont immédiatement spécifiées par Lui; la vertu de religion leur reste inférieure, parce qu'elle regarde immédiatement, non pas Dieu lui-même, mais le culte qui lui est dû (1). De ce point de vue, on arriverait peut-être à être plus attentif au culte, à la liturgie, qu'à Dieu lui-même, aux figures qu'à la réalité, à la manière dont on doit dire un *Pater* ou un *Gloria* qu'au sens sublime de ces prières : le service de Dieu passerait avant l'amour de Dieu.

D'autres enfin, assez rares, seraient tentés de voir la perfection dans *la vie solitaire*, surtout si l'âme y est favorisée de visions et de révélations. Aristote dit au livre Ier de sa *Politique* : « Celui qui vit dans la solitude et ne communique plus avec les hommes est une bête ou un Dieu. » Et le Saint-Esprit lui-même, par la bouche du prophète Osée, dit de la nation choisie, figure de l'âme intérieure : « Je veux l'attirer et la conduire au désert, et là je parlerai à son cœur » (Osée, II, 16). Mais s'ensuit-il que l'amour de la retraite

vertus théologales, et aussi aux vertus intellectuelles, comme la sagesse, et à la justice légale. Cf. *ibid.*

(1) Cf. IIa IIae, q. 81, a. 5 : *Pourquoi la vertu de religion n'est-elle pas une vertu théologale*, mais seulement la première des vertus morales ? Parce que *son objet est le culte dû à Dieu* et non pas Dieu même.

soit l'essence de la perfection? Que feraient les âmes ferventes, retenues dans le monde par leurs devoirs, que feraient les apôtres, les prêtres consacrés au ministère, qui ne peuvent se retirer dans une thébaïde? « La solitude, dit saint Thomas, comme la pauvreté, n'est pas l'essence de la perfection, mais elle en est un moyen ou un instrument » (IIª IIᵃᵉ, q. 188, a. 8).

Comme le remarque saint François de Sales : « Chacun peint la dévotion (ou la perfection) selon sa passion et sa fantaisie. Celui qui est adonné au jeûne se tiendra pour bien dévot, pourvu qu'il jeûne, quoique son cœur soit plein de rancune... Un autre s'estimera dévot parce qu'il dit une multitude d'oraisons chaque jour, quoique après cela sa langue se fonde en toutes sortes de paroles fâcheuses, arrogantes et injurieuses parmi ses domestiques et voisins. L'autre tire volontiers l'aumône de sa bourse, mais ne pardonne pas à ses ennemis... L'autre pardonne à ses ennnemis..., mais ne paie pas ses créanciers. Ce ne sont là que des fantômes de dévotion (ou de perfection) (1). »

Chacun est incliné à juger selon ses aptitudes et ses goûts individuels et cherche ensuite une justification de ses vues.

Pour éviter ce défaut, quelques-uns feront consister la perfection dans *l'ensemble des vertus chrétiennes*, et invoqueront les paroles de saint Paul : « Revêtez-vous de toutes les armes de Dieu, afin de pouvoir tenir contre les ruses du démon,... afin de pouvoir résister dans le mauvais jour, et rester debout après avoir tout surmonté » (Ephés. VI, 11).

Il est sûr que toutes les vertus chrétiennes sont

(1) *Introduction à la vie dévote*, ch. I.

nécessaires à la perfection évangélique : la foi, l'espérance, la charité, et les vertus morales, au premier rang desquelles est la vertu de religion, qui est la justice à l'égard de Dieu.

Mais toutes ces vertus sont ordonnées, comme les fonctions d'un organisme, et parmi elles n'y en a-t-il pas une qui domine toutes les autres, qui les inspire, les commande, les anime ou les informe, et fait converger leurs efforts vers une même fin suprême? Et n'est-ce pas en cette vertu maîtresse que consiste spécialement la perfection, à laquelle les autres vertus doivent concourir?

*
* *

Vraie solution :
La perfection est spécialement dans la charité.

A la question ainsi posée, voyons ce que répond la sainte Écriture, nous verrons ensuite ce qu'enseigne la théologie.

Saint Paul nous répond, et toute la tradition chrétienne avec lui : « Comme des élus de Dieu, saints et bien-aimés, revêtez-vous d'entrailles de miséricorde, de bonté, d'humilité, de douceur, de patience. Supportez-vous les uns les autres... *Mais par-dessus toutes ces choses revêtez-vous de la charité, qui est le lien de la perfection.* Et que la paix du Christ, à laquelle vous avez été appelés pour former un seul corps, règne dans vos cœurs » (Coloss., III, 14).

C'est en effet *cette vertu de charité qui répond aux deux plus grands préceptes*, qui sont la fin de tous les autres et des conseils : « Tu aimeras le Seigneur ton

Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même » (Luc, x, 27).

Saint Paul est tellement convaincu de *cette supériorité de la charité sur toutes les autres vertus, sur les dons, et sur les grâces gratuitement données*, qu'il écrit : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain qui résonne, ou une cymbale qui retentit. Et quand j'aurais le don de prophétie, la science de tous les mystères et toute la connaissance, quand j'aurais même la foi jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. Et quand je distribuerais tous mes biens pour la nourriture des pauvres, quand je livrerais même mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien (1). » Je n'accomplis pas le premier commandement de Dieu, je ne conforme pas ma volonté à la sienne, je reste détourné de Lui.

Par ailleurs *la charité implique en quelque sorte toutes les vertus qui lui sont subordonnées* et qui apparaissent comme autant de modalités ou d'aspects de l'amour de Dieu. C'est ce que dit saint Paul, au même endroit : « La charité est patiente, elle est pleine de bonté; la charité n'est point envieuse; la charité ne se vante point, ne s'enfle point d'orgueil; elle n'est pas ambitieuse, elle ne cherche point son propre intérêt, elle ne s'irrite point, elle ne soupçonne point le mal, elle ne se réjouit point de l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité; elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout (2). »

(1) I *Cor.*, XIII, 1.
(2) *Ibid.*, 4.

A cela il faut ajouter avec le grand Apôtre : « *La charité ne périt jamais*. Les prophéties prendront fin, les langues cesseront, la science disparaîtra. Car nous connaissons en partie et nous prophétisons imparfaitement, mais quand ce qui est parfait sera venu, ce qui est imparfait disparaîtra... Aujourd'hui nous voyons dans un miroir, d'une manière obscure, mais alors nous verrons face à face ; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu. Maintenant donc ces trois choses demeurent : *la foi, l'espérance, la charité; mais la plus grande des trois est la charité* (1). » Elle seule subsistera éternellement, lorsque la foi et l'espérance auront disparu, pour faire place à la vision et à la possession définitive de Dieu.

De plus, selon saint Paul, *dans la mesure où nous aimons Dieu, nous le connaissons de cette connaissance savoureuse qu'est la divine sagesse :* « Soyez enracinés et fondés dans la charité, afin que vous puissiez comprendre avec tous les saints quelle est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur, et connaître l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance, en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu (2). »

Enfin saint Paul nous dit à plusieurs reprises : *par la charité nous devenons le temple où habite le Saint-Esprit.*

C'est la même doctrine que nous trouvons chez l'apôtre saint Jean : « Dieu est amour ; et celui qui demeure dans l'amour, demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui (3) » ; « celui qui n'aime pas, n'a pas

(1) *Ibid.*, 8.
(2) *Ephés.*, III, 17.
(3) I *Joan.*, IV, 16.

connu Dieu, car Dieu est amour (1) » ; « nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas, demeure dans la mort (2). »

Saint Pierre dit de même : « Avant tout, ayez les uns pour les autres une ardente charité, car la charité couvre une multitude de péchés (3). » Le Seigneur avait dit de Madeleine : « Beaucoup de péchés lui ont été remis, parce qu'elle a beaucoup aimé. »

Cet enseignement scripturaire, constamment commenté par les Pères, prend à nos yeux toute sa valeur par l'explication qu'en donne la théologie. Voyons comment saint Thomas établit que la perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité.

« Tout être est parfait, nous dit-il (4), en tant qu'il atteint sa fin, qui est sa perfection dernière » : tel le soldat qui sait se battre, le médecin qui soigne bien, le maître instruit qui a l'art de communiquer sa science ; mais il ne faut pas confondre ces fins particulières du soldat, du médecin, du maître, avec la fin universelle de toute la vie humaine, avec la fin de l'homme et du chrétien. « Or, continue saint Thomas, la fin dernière de la vie humaine est Dieu, et c'est la charité qui nous unit à lui, selon le mot de saint Jean : « Celui qui reste dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui (5) ». C'est donc *spécialement dans la charité* que consiste la perfection de la vie chrétienne. »

(1) I *Joan.*, IV, 8.
(2) I *Joan.*, III, 14.
(3) I *Petr.*, IV, 8.
(4) IIa IIae, q. 184, a. 1.
(5) I *Joan.*, IV, 16.

Le saint Docteur ajoute, plus loin : « La perfection se trouve *principalement dans l'amour de Dieu*, et *secondairement dans l'amour du prochain*, qui sont l'objet des préceptes principaux de la loi divine; elle n'est qu'accidentellement dans les moyens ou instruments de perfection, qui nous sont indiqués par les conseils évangéliques (1). » Nous reviendrons plus tard sur la question des conseils de pauvreté, chasteté, obéissance, mais il est clair dès maintenant qu'ils sont subordonnés à la charité. Il n'est pas moins certain que l'objet premier de cette vertu théologale est Dieu lui-même; le prochain en est l'objet secondaire, et il doit être aimé pour Dieu, qu'il doit glorifier éternellement avec nous en participant à sa béatitude.

La charité ainsi conçue est vraiment « *le lien de la perfection* », comme le dit saint Paul, parce que si l'homme est rendu parfait par toutes les vertus, la charité les réunit toutes, les inspire, les commande (imperat), les anime ou les informe, et assure leur persévérance, en faisant converger leurs actes vers la fin dernière, vers Dieu aimé par-dessus tout. La charité non seulement nous lie à Dieu, mais elle lie en quelque sorte toutes les vertus, et en constitue une unité parfaite (2).

De plus, parce qu'elle nous unit ainsi à notre fin dernière, la charité ne peut coexister avec le péché mortel qui nous détourne de cette fin ; elle est donc *inséparable de l'état de grâce* ou de vie divine, tandis que la foi et l'espérance peuvent se trouver dans une âme pécheresse en état de mort. Ainsi s'explique le

(1) IIa IIae, q. 184, a. 3.
(2) Cf. S. Thomas, *in Ep. ad Coloss.*, III, 14, et IIa IIae, q. 23, a. 6, 7, 8.

mot de saint Paul : « Sans la charité, eussé-je la foi jusqu'à transporter les montagnes, je ne suis rien »; sans la charité nous sommes « dans la mort », dit saint Jean. Par là s'explique encore le mot de saint Pierre : « La charité couvre une multitude de péchés ».

Enfin, parce qu'elle n'a aucune des imperfections de la foi et de l'espérance, la charité subsistera éternellement. Dès ici-bas elle atteint Dieu *immédiatement*, et c'est pourquoi elle fait de nous le temple du Saint-Esprit. Cf. IIe IIae, q. 27, a. 4; Ia, q. 43, a. 3.

C'est donc bien en elle que consiste spécialement la perfection; et non seulement elle groupe toutes nos forces, inspire notre patience et notre persévérance, mais elle réunit aussi les âmes entre elles, et les porte à s'unir dans la vérité.

*
* *

L'objection des intellectuels : Pourquoi la charité est-elle supérieure à notre connaissance de Dieu?

A cette grande doctrine traditionnelle certains esprits, surtout intellectuels, feront une objection. L'intelligence, diront-ils, n'est-elle pas la première faculté de l'homme, celle qui dirige les autres et qui premièrement nous distingue de la bête? Ne faut-il pas conclure que la perfection de l'homme se trouve spécialement dans la connaissance intellectuelle qu'il peut avoir de toutes choses considérées dans leur principe et dans leur fin, et donc dans la connaissance de Dieu, règle suprême de la vie humaine?

Saint Thomas d'Aquin n'a certes pas méconnu cet aspect du problème de la perfection.

Il admet lui-même que l'intelligence est supérieure à la volonté qu'elle dirige : l'intelligence a en effet un objet plus simple, plus absolu, plus universel, *l'être* dans toute son universalité, et par suite tous les êtres; la volonté a un objet plus restreint, *le bien*, qui est une modalité de l'être, et en chaque chose la perfection qui la rend désirable. Comme le bien suppose l'être, la volonté suppose l'intelligence et est dirigée par elle; c'est donc bien par l'intelligence que l'homme diffère premièrement de la bête, c'est la première de ses facultés (1).

Saint Thomas admet aussi qu'au ciel notre béatitude sera essentiellement dans la vision béatifique, dans la vision intellectuelle et immédiate de l'essence divine, car c'est avant tout par cette vision que nous prendrons possession de Dieu pour l'éternité; l'amour béatifique ne sera que la conséquence nécessaire de cette connaissance immédiate du souverain Bien. Comme les propriétés d'une chose dérivent de son essence, notre amour immuable de Dieu et la joie de le posséder suivront nécessairement la vision béatifique, qui sera ainsi l'essence de notre béatitude (2).

Le Docteur angélique ne pouvait pas mieux affirmer

(1) Ia, q. 82, a. 3.

(2) Ia IIae, q. 3, a. 4 : « Consequimur ipsum (Deum) per hoc quod sit praesens nobis per actum intellectus, et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit (Confes., x, 23), quod beatitudo est gaudium de veritate ; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. »

la supériorité de l'intelligence sur la volonté, en principe, et dans la vie parfaite du ciel.

Pourquoi nous dit-il maintenant que la perfection chrétienne ici-bas consiste spécialement dans la charité, qui est une vertu de la volonté, et non pas dans la foi ou dans le don de sagesse, dans la contemplation, qui appartiennent à l'intelligence?

A cette question, il nous a donné lui-même une réponse des plus profondes, et d'une importance capitale en théologie ascétique et mystique. Il nous dit en substance (1) : Bien qu'une faculté soit, par sa nature même, supérieure à une autre, comme la vue l'est à l'ouïe, il se peut qu'un acte de la seconde soit supérieur à un acte de la première, comme l'audition d'une sublime et très rare symphonie est plus recherchée que la vue d'une couleur ordinaire. Ainsi, bien que l'intelligence, par sa nature même (simpliciter), soit supérieure à la volonté qu'elle dirige, parce qu'elle a un objet plus simple, plus absolu, plus universel : à un point de vue cependant (secundum quid) et par rapport à Dieu, l'intelligence reste ici-bas inférieure à la volonté ; en d'autres termes, *ici-bas l'amour de Dieu est plus parfait que la connaissance de Dieu* (melior est amor Dei quam cognitio), tandis qu'il vaut mieux connaître les choses inférieures que de les aimer.

Remarque profonde, qu'on ne saurait trop méditer.

Et d'où vient cette supériorité de l'amour de Dieu sur la connaissance que nous avons de Lui ici-bas? « Elle vient, dit saint Thomas (2), de ce que l'action de notre intelligence se fait par la représentation *en*

(1) I^a, q. 82, a. 3.
(2) Ibid.

nous de la réalité connue, tandis que l'action de notre volonté se porte vers la chose aimée, telle qu'elle est *en soi*. C'est pourquoi le Philosophe dit que le bien, objet de la volonté, est dans les choses, tandis que le vrai est formellement dans l'esprit. » Il s'ensuit qu'ici-bas notre connaissance de Dieu est inférieure à l'amour de Dieu, puisque, comme le dit le Docteur angélique (1), *pour connaître Dieu, nous l'attirons en quelque sorte vers nous, et pour nous le représenter nous lui imposons la limite de nos idées bornées. Tandis que lorsque nous l'aimons, nous nous portons, nous nous élevons vers lui, tel qu'il est en lui-même.* Il vaut donc mieux aimer Dieu que de le connaître, bien que l'amour suppose toujours une certaine connaissance et soit dirigé par elle. Par contre, il vaut mieux connaître les choses inférieures que de les aimer : en les connaissant nous les élevons en quelque sorte vers notre intelligence, tandis qu'en les aimant nous nous inclinons vers elles, et nous pourrions nous asservir à elles, comme l'avare à son trésor; il vaut mieux connaître les propriétés de l'or que de l'aimer. C'est une des doctrines capitales du Traité de l'Homme que nous a laissé saint Thomas.

Le saint Docteur parle de même au Traité de la Charité, IIª IIªᵉ, q. 27, a. 4, lorsqu'il se demande : *Peut-on ici-bas aimer Dieu immédiatement*, ou sans intermédiaire? Il répond : « Notre connaissance de Dieu, parce qu'elle est médiate (ou par l'intermédiaire d'idées) est dite énigmatique et disparaîtra pour faire place à la vision. Mais notre charité ne disparaîtra pas, et donc dès ici-bas elle adhère immédiatement à Dieu. La rai-

(1) Iª, q. 82, a. 3.

son en a été donnée plus haut : *la connaissance, s'accomplissant par la représentation en nous de l'objet connu*, est proportionnée au mode fini de notre intelligence bornée. *L'amour au contraire, se portant vers l'objet aimé en lui-même*, est proportionné à la manière d'être de cet objet... C'est pourquoi notre connaissance de Dieu ici-bas reste médiate, elle s'élève vers lui par l'intermédiaire des choses sensibles ; tandis que dès maintenant notre amour de charité tend vers Dieu immédiatement, et de Dieu dérive ou s'étend aux créatures », au prochain, qui doit être aimé pour l'amour de notre Père commun. « Notre connaissance s'élève des créatures à Dieu, tandis que notre charité descend de Dieu aux créatures » (ibid., ad 2).

On voit bien par là *la supériorité de la charité sur la foi et sur l'espérance*. « La foi et l'espérance atteignent Dieu, en tant qu'il nous donne une connaissance de la vérité, et un secours en vue de la Béatitude ; mais la charité atteint Dieu lui-même, pour se reposer en lui, et non pour recevoir quelque chose de lui (charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat). Elle est donc supérieure à la foi et à l'espérance, et par suite aux vertus morales, qui n'ont pas directement Dieu pour objet (1). » Ainsi s'explique que la charité, à l'opposé de la foi et de l'espérance, soit inséparable de l'état de grâce et de l'habitation de la Sainte Trinité en nous : « Celui qui reste dans la charité demeure en Dieu, et Dieu demeure en Lui. »

En vertu du même principe énoncé par saint Thomas, on voit encore que *la charité est supérieure à toute*

(1) IIa IIae, q. 23, a. 6.

connaissance ici-bas, même à la contemplation qui procède du don de sagesse. Cette connaissance quasi expérimentale de Dieu, Lui impose encore en effet la limite de nos idées, et elle tire sa saveur de l'amour même qui l'inspire. C'est la charité qui met en nous une connaturalité, une sympathie aux choses divines, ainsi rendues savoureuses pour nous (1). Les dons du Saint-Esprit trouvent ainsi dans les vertus théologales leur règle éloignée. Ils sont réglés immédiatement par les inspirations divines selon un mode surhumain, et à ce point de vue (secundum quid) ils ajoutent une perfection nouvelle aux vertus théologales, mais ils leur restent pourtant subordonnés par nature (simpliciter) (2), et leurs fruits sont les fruits mêmes de la charité : la joie et la paix.

Tout cela nous montre le sens profond du mot de saint Paul : « *la charité est le lien de la perfection* » : non seulement elle nous unit à Dieu plus que les autres vertus, mais elle les unit toutes en les inspirant et en ordonnant tous leurs actes à la fin dernière, qui est son objet propre, à Dieu aimé par-dessus tout. Aussi est-elle appelée la mère de toutes les vertus. En ce sens saint Augustin a pu dire : « Aime et fais ce que tu voudras » ; ce sera bien, pourvu que tu aimes en vérité le Seigneur plus que toi-même et par-dessus tout. Comment l'aimer ainsi, sans observer ses commandements, dont le premier, celui de l'amour, est le principe et la fin de tous les autres?

(1) IIa IIae, q. 45, a. 2 et 4.

(2) Ia IIae, q. 68, a. 8 : « Virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti et regulant ea; unde neque ad perfectionem... septem dona perveniunt, nisi in fide, spe et charitate fiat omne quod agunt. »

Il faut donc conclure avec tous les théologiens : la perfection de la vie chrétienne consiste spécialement dans la charité, et dans la *charité agissante*, qui nous unit *actuellement* à Dieu et *fructifie* en toute espèce de bonnes œuvres (1). Cette vertu doit avoir incontestablement la première place en notre âme.

*
* *

La Perfection est une plénitude.

De ce que nous venons de dire, faut-il conclure que *les autres vertus*, si importantes soient-elles, comme la foi, l'espérance, la vertu de religion, la prudence, la justice, la force, la patience, la tempérance, la douceur, l'humilité, ne contribuent pas à constituer *l'essence* de la perfection et ne lui appartiennent qu'*accidentellement*, à titre d'instruments ou de moyens secondaires?

Quelques théologiens l'ont pensé (2).

Nous croyons avec Passerini, O. P., qui parmi les

(1) Quelques théologiens, comme Suarez, enseignent que *la perfection consiste* formellement *dans la vertu de charité*, antécédemment et concomitamment *dans ses actes*. Il nous paraît préférable de dire avec Passerini, qui reproduit, croyons-nous, le sentiment de l'école thomiste : *la perfection*, à laquelle est ordonné l'état de perfection, *consiste formellement dans les actes de charité, et antécédemment dans la vertu*, comme dans le principe de l'opération parfaite. La raison en est que la perfection consiste *dans l'union actuelle avec Dieu*, « mihi adhaerere Deo bonum est », elle se trouve donc *dans la charité agissante, ou dans l'activité de la charité*, qui chez les âmes vraiment parfaites doit être moralement continuelle ou incessante. La vertu est ordonnée à son acte comme à sa perfection, et nous tendons non seulement à *pouvoir* aimer Dieu parfaitement, mais à *l'aimer* de fait en évitant le plus possible tout péché. La vie est surtout dans l'acte de vivre.

(2) Cajetan, in II^{am} II^{ae}, q. 184, a. 1, et Suarez, in eod. loco.

thomistes a le plus profondément commenté les articles de saint Thomas que nous expliquons, que telle n'est pas la pensée du saint Docteur. Il nous dit en effet lui-même : « *la perfection consiste essentiellement dans les préceptes* (dont les deux principaux sont ceux de la charité, et dont les autres écartent ce qui est contraire à la charité); *elle consiste accidentellement ou instrumentalement dans les conseils*, qui nous invitent à renoncer à certaines choses, lesquelles, sans être contraires à la charité, sont un obstacle à son activité et à son plein développement (1). » Il s'ensuit, comme le montre Passerini, que la *perfection consiste* « *essentiellement* », *non dans la seule charité, mais aussi dans les actes des autres vertus, qui sont de préceptes et qui sont impérés* (ou commandés) *par la charité* (2). C'est ainsi que les actes de foi, d'espérance, de religion, la prière, l'assistance à la sainte messe, la sainte communion, appartiennent à l'essence même de la perfection, qui est une *plénitude*.

(1) IIa IIae, q. 184, a. 3 : « Perfectio essentialiter consistit in praeceptis... secundario autem et instrumentaliter (au début de l'article : accidentaliter) perfectio consistit in consiliis... »

(2) Passerini, O. P., *de Statibus hominum*, in IIam IIae, q. 184, a. 1, p. 20, n. 8 : « Perfectio actualis consistit *essentialiter* non in solo actu charitatis, sed etiam in actibus aliarum virtutum, a charitate imperatis, prout sunt *de praecepto*. » Cf. ibid., p, 22-27, 49, 54. — « Perfectio actualis consistit *specialiter* et *principaliter* in sola charitate, prout charitas perficit simpliciter, aliae virtutes secundum quid... Imo perfectio actualis *formaliter* in sola charitate est, quae est vinculum perfectionis... Aliae tamen virtutes ad essentiam perfectionis pertinent, sicut materia ad essentiam compositi naturalis » (p. 21, n. 10). — « Actus aliarum virtutum, ut sunt *de consilio*, sunt *accidentia perfectionis* » (p. 23, n. 20 ss.). — Par cette distinction entre ce qui est de conseil et ce qui est de précepte dans les vertus inférieures à la charité, Passerini apporte une précision, qu'avait oubliée Cajetan, et donne bien la pensée de saint Thomas, qui, nous le verrons à propos de l'article 3, n'a pas été comprise par Suarez.

De cette plénitude, la charité est *le lien* ; c'est le mot de saint Paul. Aussi reste-t-il vrai de dire avec saint Thomas que la perfection consiste « *spécialement* » dans la charité (1), et « *principalement* » dans l'amour de Dieu (2). Ainsi le corps et l'âme constituent l'essence même de l'homme; bien que celle-ci soit constituée spécialement par l'âme raisonnable, qui distingue l'homme de la bête.

Telle est la place de la charité dans la vie chrétienne. Saint Thomas peut dire : « la vie chrétienne consiste spécialement dans la charité, qui unit l'âme à Dieu ». A l'opposé de la foi et de l'espérance, la charité exclut absolument le péché mortel et exige l'état de grâce ou de vie.

S'ensuit-il que toute âme en état de grâce soit parfaite, qu'elle ait atteint la perfection? Elle n'a évidemment encore que la perfection au sens large du mot (perfectio substantialis), qui exclut le péché mortel, mais elle n'a pas, par là même, la perfection proprement dite (perfectio simpliciter) dont parle la théologie ascétique et mystique et à laquelle aspirent les âmes intérieures, particulièrement les âmes consacrées à Dieu dans l'état religieux.

Nous verrons dans un prochain article en quoi consiste cette perfection proprement dite, qui est la perfection de la charité, ou la charité des parfaits, par opposition à celle des commençants et à celle de ceux

(1) *Specialiter*, c'est le terme même employé par S. Thomas, là où il traite la question *ex professo*, IIa IIae, q. 184, a. 1. — Il dit ailleurs, *opusc.* 18, *de Perfectione vitae spiritualis*, initio : « Consistit *principaliter* spiritualis vita in charitate. »

(2) « *Principaliter* secundum dilectionem Dei, *secundario* autem secundum dilectionem proximi » (IIa IIae, q. 184, a. 3).

qui progressent. Mais dès maintenant, nous entrevoyons la grandeur inexprimable de la charité, même dans l'âme qui vient d'être arrachée au péché mortel et qui fait les premiers pas dans la voie de la perfection. Cette âme est vraiment passée de la mort à la vie, à la vie qui ne doit jamais finir.

ARTICLE III

La pleine perfection de la charité présuppose les purifications passives des sens et de l'esprit.

Nous avons vu que la perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité ; il ne suffit pourtant pas, c'est trop évident, d'avoir cette vertu, d'être en état de grâce, pour avoir atteint la perfection proprement dite, dont parle la théologie ascétique et mystique, et à laquelle aspirent toutes les âmes intérieures, particulièrement celles qui se sont consacrées à Dieu dans l'état religieux. « Ce n'est pas que je sois déjà parfait, dit saint Paul, mais je cours pour remporter le prix » (Phil., III, 12). Cette perfection proprement dite consiste précisément dans la charité des parfaits, supérieure à celle des commençants et des âmes en progrès.

C'est de cette charité des parfaits que nous devons traiter dans cet article, et nous la considérerons non seulement dans son essence, mais dans son *intégrité* ou dans sa plénitude normale.

*
* *

Il s'agit ici du sommet du développement normal de la charité, développement dont la loi foncière, toute différente de celle de notre nature déchue, est celle de la grâce, qui nous régénère progressivement et dont la consommation n'est autre que la vie éternelle.

Tous les auteurs spirituels admettent trois phases dans ce développement de la charité : 1° celle des débutants, qui surtout luttent contre le péché : elle est appelée pour cela voie purgative; 2° celle de ceux qui progressent dans les vertus à la lumière de la foi et de la contemplation : elle est appelée souvent voie illuminative; 3° celle des parfaits, qui vivent surtout dans l'union à Dieu, par la charité : elle est appelée voie unitive. — Ces trois degrés constituent l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte de la vie spirituelle (1).

Mais ces termes généraux, communément reçus, n'ont pas pour tous exactement le même sens.

Un certain nombre d'auteurs depuis les XVIIe et XVIIIe siècles admettent *deux voies unitives* : l'une ordinaire et ascétique, l'autre dite « extraordinaire » passive et mystique, à laquelle on ne pourrait parvenir sans vocation spéciale. De ce point de vue les âmes pourraient généralement être parfaites, et même arriver à la haute perfection requise pour la béatification, sans avoir reçu aucune grâce mystique.

D'autres soutiennent que, selon la doctrine traditionnelle, *la voie unitive est une* et que son plein épanouissement *normal* n'est autre que l'union mystique parfaite, ou union transformante (2). Cette dernière,

(1) Cf. S. Thomas, I^a^ II^ae^, q. 24, a. 9, et II Sent., d. 9. 2, 8^m^. Dans ce dernier texte, saint Thomas, parlant des voies purgative, illuminative et unitive, fait cette remarque : Tous ceux qui conduisent vraiment les âmes à la perfection, les illuminent et les purifient, mais l'inverse n'est pas vrai, celui qui les purifie du péché ne peut pas toujours les illuminer, ni à plus forte raison les conduire à la perfection, à l'union divine.

(2) Certains auteurs se contentent de dire un peu timidement : « Pour avoir un ensemble de la vie unitive, il faut y joindre les états mystiques ». C'est ainsi que s'exprime le P. Meynard, O. P., dans son *Traité de la Vie intérieure*, t. I, p. 464, note, et p. 22 à 28.

disent-ils, en ce qu'elle a d'essentiel, appartient à l'ordre de la grâce sanctifiante ou « grâce des vertus et des dons », et non pas à l'ordre inférieur des grâces *gratis datae*, comme le don de prophétie ou celui des miracles qui parfois l'accompagnent.

Nous avons déjà touché cette question, en déterminant les rapports de l'ascétique et de la mystique (1).

Les derniers auteurs dont nous venons de parler invoquent la tradition antérieure au XVIIe siècle, et en particulier saint Jean de la Croix. Il importe donc d'examiner de près quelle est la doctrine de ce grand maître sur ce point, de voir comment elle doit être interprétée et quels sont ses rapports avec la tradition antérieure.

I. — *Doctrine de saint Jean de la Croix sur la perfection de la charité et ce qu'elle requiert*

Ce grand saint parle des trois voies purgative, illuminative et unitive, en plusieurs endroits, notamment dans la *Montée du Carmel*, l. I, c. 1, la *Nuit obscure*, l. I, c. 1 et c. 14, et dans le *Cantique spirituel*, strophes 1, 4, 6, 22, 26. Selon lui, la voie illuminative ou celle des âmes en progrès commence avec la cessation de la méditation et le début de la contemplation infuse ou mystique. Il dit en effet, en traitant de cette contemplation : « Les âmes commencent à entrer dans cette nuit obscure (passive), quand Dieu même les dégage peu à peu de l'état des *commençants*, celui ou l'on médite dans la voie spirituelle, et les introduit dans l'état des *progressants*, qui est celui des contem-

(1) Cf. plus haut, ch. 1, a. 2 : « L'Ascétique et la Mystique. »

platifs. Il faut qu'ils passent par cette voie pour devenir *parfaits*, ce qui veut dire pour atteindre la divine union de l'âme avec Dieu (1). »

Cette ascension n'est pas sans souffrances, nous en avons été avertis dès le Prologue de la *Montée du Carmel* : « Pour atteindre la lumière divine et l'union parfaite de l'Amour de Dieu — je parle de ce qui peut se réaliser ici-bas — l'âme doit traverser la Nuit obscure... *Pour l'ordinaire*, quand les âmes élues s'efforcent d'atteindre *cet état de perfection*, elles rencontrent des ténèbres telles, endurent des souffrances physiques et morales si dures, que la science humaine ne peut rien pour les pénétrer, ni l'expérience pour les représenter (2). »

Ce n'est certes pas sans peine qu'on arrive à vaincre *complètement* l'égoïsme, la sensualité, la paresse, l'impatience, l'envie, l'injustice dans le jugement, les mouvements de nature, l'empressement naturel, l'amour-propre, les sottes prétentions, et aussi la recherche de soi dans la piété, le désir immodéré des consolations sensibles, l'orgueil intellectuel et spirituel, tout ce qui s'oppose à l'esprit de foi et à la confiance en Dieu (3), pour parvenir à aimer le Seigneur *parfaitement*, « de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, de tout son esprit » et son prochain,

(1) *Nuit obscure*, l. I, c. 1 (d'après l'édition critique espagnole, p. 6). Nous modifions ici légèrement la traduction Hoornaert, qui paraît être influencée par une théorie bien contestable de la *contemplation active*, que M. Hoornaert expose dans ses introductions aux différents ouvrages de saint Jean de la Croix. Voir notamment son *Essai sur « le Cantique spirituel »*, p. XL. Cependant cette théorie dans la 2e édition de cette traduction, t. IV, p. 250, se trouve modifiée dans le sens des idées que nous exposons ici.

(2) *Montée du Carmel*, Prologue. — (3) *Nuit obscure*, l. I, c. 1 à 7.

y compris ses ennemis, « comme soi-même », finalement pour rester ferme, patient et persévérer dans la charité, quoi qu'il arrive, lorsque se vérifie la parole de l'Apôtre : « Tous ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ Jésus, auront à souffrir la persécution » (II *Tim.*, III, 12).

Pour arriver à cette perfection ce n'est pas seulement la mortification ou *purification active des sens et de l'esprit* qui est nécessaire : « malgré toute sa générosité, l'âme ne peut arriver à se purifier complètement, elle ne peut se rendre apte le moins du monde à l'union divine dans la perfection de l'amour. Il faut que Dieu y mette la main Lui-même et purifie l'âme dans *ce feu obscur pour elle*, selon le mode et la manière que nous expliquerons ci-après (1) ». Et tout d'abord on est sevré des consolations sensibles, utiles un moment, mais qui deviennent un obstacle lorsqu'on les recherche pour elles-mêmes. D'où la nécessité de *la purification passive des sens*, qui met l'âme dans l'aridité sensible et la porte à une vie spirituelle beaucoup plus dégagée des sens, de l'imagination et du raisonnement. Par les dons du Saint-Esprit on reçoit ici une connaissance intuitive, qui, malgré une obscurité très pénible, nous initie profondément aux choses de Dieu ; elle nous les fait pénétrer parfois en un instant plus que ne le ferait la méditation pendant des mois et des années. Pour résister aux tentations qui se présentent assez souvent dans cette nuit des sens, il faut des actes héroïques de chasteté et de patience (2).

(1) *Nuit obscure*, l. I, c. 3 (tr. Hoornaert, p. 18, — 2e éd., p. 14).

(2) Comme le dit saint Jean de la Croix, *Nuit*, l. I, c. 8 : « La purification passive des sens est commune, elle se produit *chez le*

On a justement comparé cette période à celle de la dentition, chez les enfants qu'on vient de sevrer. De fait ici l'âme est disposée à recevoir une nourriture plus forte, ce sont des grâces spirituelles qui sont accordées, plus précieuses que les précédentes, mais elles déroutent notre sensibilité qui désire les grâces sensibles.

Après avoir traité de cette purification, saint Jean de la Croix remarque : « L'âme est donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans la voie de l'esprit que suivent les *progressants* et les avancés, et qu'on nomme aussi *voie illuminative* ou *voie de contemplation infuse* (1). » Ce texte est des plus importants : il est expressément question de la contemplation infuse et non acquise (2).

Mais pour arriver à la perfection de la charité, la purification passive des sens ne suffit pas : « Au sortir de l'état des commençants l'âme demeure le plus souvent immobile dans les exercices propres aux avancés pour une période indéterminée qui peut durer des années. Semblable au prisonnier qui vient de

grand nombre des commençants. » Aussi sommes-nous surpris de voir dans un plan de théologie ascétique et mystique (publié par la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1921, p. 35) mettre la nuit des sens dans le dernier chapitre consacré aux parfaits ou à la voie unitive. Selon saint Jean de la Croix c'est beaucoup plus tôt qu'elle se présente ordinairement.

(1) *Nuit obscure*, l. I, c. 14 (d'après l'édition crit. espagnole).

(2) C'est d'elle aussi qu'il est question dans le premier texte cité, *Nuit obsc.*, l. I, c. 1, et même dans la *Montée*, l. II, c. 13. Quand saint Jean de la Croix emploie le mot « contemplation », il s'agit de la contemplation proprement dite ou *contemplation infuse*, qui est plus ou moins passive à ses débuts. Ceux-ci correspondent aux premières oraisons *surnaturelles* de sainte Thérèse, celles de recueillement passif et de quiétude, IVe Demeure. Sainte Thérèse décrit la nuit de l'esprit, VIe Demeure. Nous rapportons ces textes plus loin, ch. IV, a. 3, § 2.

quitter sa dure prison, elle est plus à l'aise dans les choses divines, y trouve plus de satisfaction... Ni l'imagination, ni les puissances ne gardent plus en effet leurs anciennes attaches au discours (1) et au souci spirituels. Sans aucun effort intellectuel l'âme goûte maintenant dans l'esprit une très calme et très affectueuse contemplation accompagnée de saveur spirituelle... Pourtant la purification n'est pas encore complète et ne peut l'être, puisque la principale, qui est celle de l'esprit, manque encore... L'âme éprouvera donc encore des sécheresses, des ténèbres, des angoisses, bien plus fortes parfois que les précédentes (2). » On ne peut affirmer plus nettement la nécessité de *la purification passive de l'esprit*. D'une façon ou d'une autre il faut y passer pour arriver à la parfaite pureté de l'âme.

Il n'y a plus ici de péchés véniels délibérés, mais il y a encore les imperfections propres aux avancés; elles sont incompatibles avec la pleine perfection de la charité : « Les taches du vieil homme persistent dans l'esprit, bien qu'il ne s'en doute pas et ne les aperçoive guère. Il faut pourtant qu'elles disparaissent et cèdent au savon et à la forte lessive de la purification passive de l'esprit, sans quoi la pureté requise pour l'union fera toujours défaut. Ces avancés souffrent aussi de l'*hebetudo mentis*, de la rudesse naturelle que tout homme contracte par le péché; ils sont sujets aux distractions, à l'épanchement de l'esprit vers le dehors... Le démon se plaît à duper plusieurs par des

(1) Le discours ou raisonnement ne se trouve plus dans la connaissance qui procède des dons du Saint-Esprit, qui interviennent ici de plus en plus. Voir S. Thomas, IIa IIae, q. 8 et q. 45.

(2) *Nuit obscure*, l. II, c. 1 (trad. Hoornaert, p. 75, — 2e éd., p. 55).

visions imaginaires, de fausses prophéties, qui portent à la présomption... Cette matière est inépuisable, et ces imperfections sont d'autant plus incurables que ces avancés les prennent pour des perfections spirituelles... Donc celui qui veut faire des progrès doit nécessairement passer par la purification de la Nuit spirituelle... Là seulement l'âme peut trouver le moyen propre par lequel elle s'unit à Dieu (1). »

Les Parfaits (*los perfectos*) sont donc ceux qui non seulement ont su s'imposer la mortification extérieure et intérieure, mais qui ont traversé les purifications des sens et de l'esprit. L'âme qui n'est pas passée par ce creuset, n'est pas encore purifiée de ses scories.

A propos de la nuit de l'esprit, saint Jean de la Croix remarque « combien de hauts et de bas se succèdent sur cette voie, comment la prospérité dont on jouit un moment est suivie d'orages et de peines... Ces *fluctuations* sont ordinaires à l'état contemplatif; avant d'atteindre *l'état de paix définitif*, le repos est inconnu, on ne fait que monter et descendre. Comme *l'état de perfection consiste dans le parfait amour de Dieu et le mépris de soi*, on ne peut le concevoir sans ses deux parties : connaissance de Dieu, connaissance de soi. De là cette nécessité pour l'âme d'une formation préliminaire dans l'un et l'autre sens; et c'est pourquoi Dieu tantôt l'élève en lui faisant goûter ce qu'elle a de grand, et tantôt l'humilie en lui montrant sa bassesse. Ce mouvement de montée et de descente ne peut donc s'arrêter qu'au moment où l'habitude parfaite des vertus est acquise, quand l'âme parvient à l'union avec Dieu » (2).

(1) *Ibid.*, l. II, c. 2.
(2) *Nuit obscure*, l. II, c. 18 (trad. Hoornaert, p. 163, — 2e éd., p. 117)

Pour résister aux tentations contre les vertus théologales, qui se présentent assez souvent dans la nuit de l'esprit, il faut des actes héroïques de foi, d'espérance et de charité, qui augmentent considérablement l'intensité de ces vertus. En même temps les illuminations du don d'intelligence éclairent l'âme sur les profondeurs inconnues des mystères de la foi, sur les perfections insondables de Dieu, sur le néant de la créature, sur la gravité infinie du péché mortel, sur les abaissements inouïs du Christ, à tel point que l'Incarnation et l'Eucharistie paraissent absolument impossibles; l'intelligence encore trop faible est déroutée, désemparée, semblable à quelqu'un qui ne saurait pas encore nager et qui, jeté en pleine mer, se croirait sur le point de sombrer. C'est là l'action purificatrice de Dieu, contraire à la tentation du démon, qui souvent est simultanée, et que le Seigneur fait servir à ses fins.

Au terme de cette purification passive de l'esprit, les âmes sont *normalement* prêtes à entrer au ciel immédiatement après la mort; « *elles doivent à leur purification parfaite par l'amour, de ne point passer par le purgatoire* (1) ». Elles ont fait leur purgatoire ici-bas, et comme il convient, c'est-à-dire en méritant, tandis que, après la mort, les âmes qui par leur faute doi-

(1) *Ibid.*, l. II, c. 20 (tr. Hoornaert, p. 175). Il y a sans doute des âmes qui évitent le purgatoire sans être passées par les purifications passives de l'esprit, par exemple les âmes des enfants morts sitôt après le baptême, celles des religieux morts sitôt après leur profession solennelle; mais si ces personnes avaient continué à vivre, elles seraient retombées dans de multiples imperfections qui auraient nécessité les purifications dont parle ici saint Jean de la Croix. Il considère non pas les *cas accidentels*, mais ce qui est *ordinairement* requis pour atteindre ici-bas une haute perfection et au ciel un degré de gloire proportionné.

vent être purifiées, ne méritent plus. Nous traiterons plus longuement de la nature de ces purifications, ch. v, a. 2.

Selon saint Jean de la Croix, *la pleine perfection accessible ici-bas* ne se trouve que dans *l'union transformante* ou mariage spirituel : « alors en effet l'âme n'est plus inquiétée par le démon, ni par le monde, ni par la chair, ni par les appétits, elle peut dire les paroles du *Cantique*, II, 11 : Voici que l'hiver est fini, la pluie a cessé, les fleurs apparaissent sur notre terre (1). » C'est *le plein épanouissement de la charité* ; l'amour parfait accepte pour Dieu n'importe quelle œuvre ou quelle souffrance, il trouve même en celle-ci une sainte joie (2). Il ne redoute pas la mort, mais la désire ; il n'attribue rien à lui-même, mais reporte tout à Dieu, et se transforme en quelque sorte en Lui, selon le mot de saint Paul : « Celui qui s'unit avec Dieu est un seul esprit avec Lui » (I Cor., VI, 17). « C'est en somme Dieu même qui se communique à l'âme par une gloire admirable et la transforme en lui. Il se fait donc qu'alors l'âme et Dieu ne font plus qu'un, aussi intimement que la vitre et le rayon, que le charbon et le feu, que la lumière des étoiles et celle du soleil, bien qu'une telle union ne soit encore ni aussi essentielle ni aussi complète que celle de l'autre vie (3). »

(1) *Cantique Spirituel*, IIIe partie, str. 22, fin.

(2) *Ibid.*, str. 24.

(3) *Ibid.*, str. 26. Cet enseignement de saint Jean de la Croix sur le mariage spirituel, sommet du développement de la vie mystique, ne diffère pas de celui des autres saints qui ont commenté le *Cantique des Cantiques*. Et ces commentaires ne deviennent vraiment lumière de vie que pour les âmes qui sont sur le chemin de cette

Avec la charité toutes *les vertus* chrétiennes sont arrivées à leur parfait développement : « elles sont enlacées, unies étroitement l'une à l'autre, ce qui rend leur résistance plus forte par appui mutuel. Il en résulte un tout qui constitue la complète perfection de l'âme, un ensemble compact, une solidarité, qui exclut n'importe quel point assez faible pour livrer passage au démon ou aux choses du monde (1). »

Enfin « l'âme possède *les sept dons* du Saint-Esprit, selon l'entière perfection compatible avec la vie d'ici-bas (2) ». « Les opérations de l'âme dans l'union viennent de l'Esprit divin... Seules par suite elles sont de parfaite convenance..., sans être jamais hors de propos... L'Esprit de Dieu fait connaître à ces âmes ce qu'elles doivent savoir, leur rappelle ce dont elles ont à se souvenir,... leur fait oublier ce qui mérite de l'être, aimer ce qui est digne de leur amour, et ne rien aimer de ce qui ne se trouve pas en Dieu. Ainsi tous les premiers mouvements des puissances chez de telles âmes sont divins, et il ne faut pas s'étonner de ce que les mouvements et opérations de ces puissances soient tels, puisqu'ils sont transformés dans l'Être divin (3). »

union parfaite. — Voir à ce sujet le dernier ouvrage du P. Arintero, O. P., *Cantar de los Cantares*, Exposicion mistica. Salamanca.

(1) *Cantique spirituel*, str. 24. — (2) *Ibid.*, str. 26, début.

(3) *Montée du Carmel*, l. III, c. 1 (trad. Hoornaert, 296). Ce serait manifestement une erreur de croire que la *Montée du Carmel* est seulement d'ordre ascétique, et que la contemplation, dont il y est parlé, n'est pas la contemplation *infuse* ou mystique; cf. l. II, c. 13. Mais l'âme y apprend ce qu'elle doit faire, tandis que dans la *Nuit obscure* elle apprend comment elle doit se laisser former par Dieu. — Cf. P. Gabriel de Jésus, C. D., *La Subida del Monte Carmelo es ascetica o es mistica?* dans *La Vida Sobrenatural*, Enero 1923, p. 24... (Salamanca). L'auteur répond comme nous.

Selon saint Jean de la Croix, la voie illuminative et la voie unitive appartiennent donc à la vie mystique proprement dite. C'est là certes une très haute conception de ce que doit être le plein développement de « la grâce des vertus et des dons », de ce que doit devenir normalement l'intimité de l'union divine dans une âme intérieure qui a passé sa vie dans une grande fidélité au Saint-Esprit.

Cette conception de la vie unitive ou parfaite, est-il besoin de le dire? dépasse de beaucoup ce que nombre d'auteurs ascétiques modernes appellent *la vie unitive ordinaire*. Cette dernière, pour eux, *ne suppose pas* les douloureuses *purifications passives*, tout au moins *celles de l'esprit*, qui appartiennent aux états mystiques (1). Or il y a une différence considérable entre les âmes qui ont vaillamment traversé ces grandes épreuves et celles qui ne les ont pas encore subies. D'où provient cette divergence de l'enseignement ascétique de ces auteurs modernes et de la doctrine de saint Jean de la Croix? C'est ce que nous examinerons dans l'article suivant.

Grave question! Soutenir qu'on arrive au plein développement normal de la vie chrétienne, sans passer, sous une forme ou sous une autre, par les purifications passives, qui sont d'ordre mystique, sans avoir été élevé à la contemplation infuse, initiation obscure et secrète au mystère de Dieu présent en nous, n'est-ce pas très notablement amoindrir l'idéal de la perfection?

(1) Par ex. le P. Fr. Naval dans son récent *Cursus Theologiae ascelicae et mysticae*, p. 240-259, ne demande pour la vie unitive ordinaire que la contemplation dite *acquise*, et, selon lui, on y arrive sans avoir subi les plus fortes purifications passives des sens, sans avoir éprouvé celles de l'esprit.

Et sous prétexte d'éviter les illusions, de suivre la voie commune, les chemins battus, n'est-ce pas supprimer l'élan et les grandes aspirations de la vie intérieure? N'est-ce pas proposer aux âmes une bonne petite vie illuminative et unitive, qui est de nature à leur donner une illusion contraire à celles qu'on veut écarter? Sous prétexte de combattre une forme de la présomption, n'est-ce pas tomber dans une autre? N'est-ce pas porter les âmes à croire qu'elles sont sur le point d'atteindre la perfection, qu'elles sont déjà dans la vie unitive, alors que peut-être elles ne sont encore que parmi les commençants, et soupçonnent à peine la vraie vie illuminative ou des progressants? N'est-ce pas les exposer aussi à être complètement déroutées, lorsque viendront les douloureuses purifications passives, pendant lesquelles elles croiront reculer, alors que ces épreuves sont la porte étroite qui conduit à la véritable vie? *Quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam !* Qu'on médite à ce sujet les paroles de saint Jean de la Croix que nous venons de citer dans les pages précédentes. — Nous ne faisons encore que poser la question. Rappelons seulement, pour terminer, le mot de saint Thomas : « Le serviteur de Dieu doit aspirer toujours à des choses plus parfaites et plus saintes sans s'arrêter jamais (1). »

(1) S. Thomas, *in Ep. ad Hebraeos*, c. vi, 1, lect. 1.

ARTICLE IV

La pleine perfection de la vie chrétienne est d'ordre mystique, selon la tradition.

Nous avons vu que la pleine perfection de la vie chrétienne, selon saint Jean de la Croix, est d'ordre nettement mystique et n'est vraiment réalisée que dans l'union transformante. Nous avons vu aussi que bien des auteurs ascétiques modernes s'expriment tout autrement.

D'où vient cette divergence?

On connaît l'explication donnée par le P. Poulain : « Tous les auteurs ascétiques, dit-il, parlent des trois voies *purgative*, *illuminative*, *unitive*, et leur font correspondre, au moins approximativement, les expressions de voies des *commençants*, des *progressants*, des *avancés*. Les uns n'y font jouer aucun rôle à la mystique ; les autres, du moins, ne la placent qu'à la fin de la troisième voie. *Saint Jean de la Croix emploie également ces six mots, mais en les entendant autrement que tout le monde.* Il se place au point de vue spécial de la mystique, et met celle-ci dans la seconde et la troisième voie... : « La voie de l'esprit ou des *progressants* est encore appelée *voie illuminative*, ou voie de la *contemplation infuse* » (*Nuit*, l. I, c. 14). Certes ce langage

est fort différent de celui des autres auteurs spirituels (1). »

Le langage de saint Jean de la Croix diffère notablement, c'est sûr, de celui de bien des auteurs ascétiques modernes. Quelques-uns de ces derniers distinguent non plus seulement *trois voies*, *mais six*, trois ascétiques et trois mystiques (2). N'est-ce pas tout matérialiser, sous prétexte d'être plus précis? La tradition n'a jamais parlé que de trois voies, non de six, mais *matériellement*, suivant le sujet où elles sont, elles apparaissent d'une façon imparfaite ou dans leur plénitude (3). Tout en précisant sur plusieurs points celui des grands docteurs qui l'ont précédé, le langage de saint Jean de la Croix est du même ordre que le leur, ne rend-il pas le même son?

Est-ce une moindre élévation que l'on trouve dans les œuvres spirituelles des Pères, de saint Augustin, de Denys, de saint Bernard, de saint Bonaventure, de saint Thomas, de Tauler, de Louis de Blois, de Denys le Chartreux, de l'auteur de l'*Imitation*, de saint François de Sales, et d'une façon générale dans les œuvres des Saints qui ont parlé de la vie parfaite considérée dans sa plénitude? Ils ne mentionnent pas plus que saint Jean de la Croix une double vie unitive, la première ordinaire et la seconde extraordinaire par sa nature même, et inaccessible de soi à la plupart des âmes intérieures.

(1) A. Poulain, *Grâces d'oraison*, 9e éd., ch. xxxi, n° 45, p. 612.

(2) Il y aurait la voie purgative-ascétique, l'illuminative-ascétique, l'unitive-ascétique, au-dessous des trois voies mystiques corrélatives. Cela rappelle la division de l'enseignement primaire en primaire-élémentaire, primaire-moyen, primaire-supérieur.

(3) Ainsi la même doctrine exposée à plusieurs élèves est très bien saisie par l'un d'eux, moins bien par un autre.

Comment s'explique donc la divergence que nous venons d'indiquer? — Tandis que certains auteurs s'adressent surtout à des débutants ou à des âmes qui ne visent qu'une perfection relative, saint Jean de la Croix écrit « pour ceux qui se décident à passer par la nudité de l'esprit », surtout pour des âmes contemplatives; il leur propose la plus haute perfection accessible ici-bas et les moyens les plus efficaces et les plus directs pour y parvenir. Il le dit lui-même dans le Prologue de la *Montée* (1). Par là s'explique l'apparente exagération de ses exigences en fait d'abnégation. Par là s'explique aussi la très haute idée qu'il se fait de la voie illuminative et de la voie unitive; il nous les présente dans leur *plénitude*, qui ne se trouve que dans la vie mystique. Beaucoup d'auteurs ascétiques modernes ne nous en donnent au contraire qu'une idée inférieure et amoindrie, car si ces deux voies apparaissent au cours de la vie ascétique, ce ne peut être que d'une manière encore bien imparfaite.

Il se passe ici quelque chose de semblable à ce qui a lieu pour la culture intellectuelle. Pour beaucoup, la formation théologique suffisante est donnée par un manuel qui se peut étudier en trois ans, et qu'il n'y a pas grand intérêt à relire, car on a vite épuisé ce qu'il contient. Qui pourrait prétendre que c'est là la *perfection* de la culture théologique ? D'autres ne peuvent satisfaire les exigences de leur esprit que par l'étude approfondie de saint Thomas et de ses principaux commentateurs. Ce n'est pas là pour eux un

(1) « Les uns et les autres trouveront dans ce livre une doctrine substantielle, mais c'est à condition qu'on se décide à passer par la nudité de l'esprit. J'avoue pourtant que par ce traité j'ai eu surtout en vue quelques membres de notre saint Ordre. »

luxe, une étude extraordinaire, c'est nécessaire pour la formation de leur esprit. Ils se rendent même compte qu'en passant toute leur vie à enseigner la *Somme théologique*, écrite pourtant pour des novices, ils ne l'épuiseront pas, et ne parviendront pas à la saisir pleinement dans toute son ampleur, son élévation et sa profondeur; pour cela il faudrait avoir une intelligence égale à celle du Maître. « Comprendre, c'est égaler », disait Raphaël. Pour étudier le traité de la Grâce, certains esprits y consacreront trois mois et n'y reviendront guère plus ; d'autres comprennent que le travail de toute leur vie ne suffirait pas à pénétrer ce que les docteurs de l'Église ont voulu nous dire sur ce grand mystère.

Ainsi, au point de vue spirituel, beaucoup d'âmes sont vite et trop vite satisfaites par une perfection très relative, qui paraît à d'autres absolument insuffisante. Ces derniers ont absolument besoin d'arriver à l'exercice éminent de la charité et des dons du Saint-Esprit. Il y a des tempéraments très passionnés et des intelligences très vigoureuses qui ne semblent pouvoir trouver la paix que dans une haute perfection, celle même décrite par saint Jean de la Croix. A plus forte raison cela est-il vrai des âmes qui ont reçu de bonne heure un attrait supérieur de grâce : elles ne trouveront le repos qu'après les purifications douloureuses, dans l'union transformante, où elles ne seront plus inquiétées par le démon, la chair et le monde.

Pourquoi saint Jean de la Croix n'aurait-il pas conservé la vraie et très haute conception traditionnelle de la perfection chrétienne, de l'union à Dieu dans ce qu'elle a d'essentiel? Ne seraient-ce pas plusieurs auteurs ascétiques modernes qui auraient appauvri la tradition,

en confondant le *plein* développement *normal* de la vie de la grâce ici-bas avec ce qui en est seulement le prélude ? C'est ce que pensent plusieurs théologiens contemporains qui considèrent la vie mystique comme nécessaire à la pleine perfection chrétienne, à celle requise par exemple pour la béatification (1). Ils ajoutent : l'autre opinion, tout en prétendant combattre la présomption, peut faire croire à certaines âmes qu'elles sont arrivées à la vie unitive, alors qu'elles en sont bien éloignées. On peut rabaisser ainsi l'idéal de la perfection, le but de la vie religieuse, et priver les âmes d'un des plus grands stimulants à une vie toujours plus fervente, plus généreuse, plus unie à Dieu.

Telle nous paraît être la vérité : il n'y a pas deux voies unitives, l'une ordinaire, et l'autre *de soi* extraordinaire, à laquelle ne pourraient aspirer toutes les âmes ferventes. Il n'y a qu'une voie unitive, qui, par une docilité chaque jour plus parfaite au Saint-Esprit, conduit à une union mystique plus intime. Cette dernière est *extraordinaire de fait* à cause du petit nombre d'âmes pleinement dociles, mais elle n'est *pas extraordinaire de soi* ou *par nature*, comme le miracle ou la prophétie ; elle est au contraire *de soi l'ordre parfait*, le plein développement de la charité, réalisé de fait chez les âmes vraiment généreuses, au moins au terme de leur vie, si elles vivent assez longtemps. Il se peut bien que, faute d'une direction appropriée, ou d'un milieu favorable, ou encore par suite d'une

(1) Cf. P. Arintero, *La Ciencia tomista*, mai 1919. L'expression « pleine perfection » montre que nous parlons non seulement de son *essence*, mais de son *intégrité*. Ainsi avoir cinq doigts à chaque main appartient à l'intégrité du corps humain, sans être de son essence.

nature très portée à s'extérioriser, certaines âmes généreuses ne parviendraient à la vie mystique qu'après un temps plus long que la durée ordinaire de la vie ici-bas (1). Mais ce sont là des circonstances accidentelles et, si fréquentes soient-elles, elles ne portent pas atteinte à la loi foncière du plein développement de la vie de la grâce (2). Saint Jean de la Croix l'a bien noté, au début de ses œuvres, écrites, dit-il, « pour venir en aide à *tant d'âmes* qui en ont un besoin pressant. Après les premiers pas dans le chemin de la vertu, dit-il, quand le Seigneur désire les faire entrer dans la Nuit obscure pour les mener à l'union divine, il en est qui ne vont pas plus loin. Parfois c'est le désir qui fait défaut, ou elles ne veulent pas s'y laisser mener ; parfois c'est à cause de l'ignorance, ou parce qu'elles cherchent, sans le trouver, un guide averti capable de les conduire au sommet (3). »

On n'arrive pas à ce sommet sans la contemplation infuse ; et certes *celle-ci n'est pas le fruit de notre travail personnel, elle dépasse le mode humain des vertus chrétiennes* ; nous ne l'avons pas quand nous voulons ; elle vient d'une grâce spéciale, d'une inspiration et illumination à laquelle les dons du Saint-Esprit nous rendent dociles. Mais bien que nous n'ayons pas cette inspiration quand nous voulons, nous pouvons nous

(1) Cf. M. de la Taille, S. J., *L'oraison contemplative*, opusc. 1921.

(2) De même dans l'ordre physique le cèdre n'atteindra pas sa hauteur normale s'il n'est pas planté dans une terre appropriée, ou si certaines circonstances extérieures font défaut. De même au point de vue intellectuel, faute d'une formation sérieuse, d'un milieu favorable, ou par suite d'un tempérament ingrat, certaines intelligences laborieuses n'atteignent pas leur plein développement normal.

(3) *Montée du Carmel*, Prologue.

tenir prêts à la recevoir, la demander et la mériter au moins au sens large du mot *mérite*. Toute âme en état de grâce a reçu en effet les dons du Saint-Esprit qui se développent avec la charité, et généralement le Saint-Esprit nous meut selon le degré de notre docilité habituelle (1).

« La conclusion est claire, dit le saint Docteur : Aussitôt que l'âme parvient à se purifier soigneusement des formes et images saisissables, elle baignera dans cette pure et simple lumière, qui deviendra pour elle l'état de perfection. En effet, cette lumière est toujours prête à pénétrer en nous ; ce qui fait obstacle à son infusion, ce sont les formes et les voiles des créatures, qui enveloppent et embarrassent l'âme. Déchirez ces voiles... et peu à peu, sans arrêts, le repos et la paix divine combleront votre âme d'admirables et profondes vues sur Dieu, enveloppées d'amour divin (2). »

(1) Cf. JEAN DE S. THOMAS, in Iᵃ IIᵃᵉ, q. 68, *De donis Spiritus Sancti*, disp. XVIII, a. 2, n° 31 : « Instinctus actualis Spiritus Sancti in manu nostra non est, sed est in manu nostra habere cor semper paratum ad obediendum et ut facile mobiles simus a Spiritu Sancto. »

Les théologiens du Carmel et ceux de l'école dominicaine enseignent que toutes les âmes doivent aspirer à la contemplation surnaturelle ou infuse, et que celle-ci peut se mériter *saltem de congruo* : « *Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare* ». Cette thèse est défendue par PHILIPPE DE LA STE-TRINITÉ, *Theol. myst.*, éd. de 1874, t. II, p. 299 et 311 ; par ANTONIUS A SANCTO SPIRITU, *Directorium mysticum*, éd. de 1732, p. 99 ; par VALLGORNERA, *Theol. mystica*, éd. Berthier, t. I, p. 428 ; par le P. MEYNARD, O. P., *Traité de la vie intérieure*, t. II, p. 131.

(2) *Montée du Carmel*, l. II, c. 13. Ceci est vrai *en principe*.

Reste toujours sous-entendue la prédestination au sujet de laquelle saint Jean de la Croix écrit : « Il est vrai que les âmes, quelle que soit leur capacité, peuvent avoir atteint l'union, mais toutes ne la possèdent pas au même degré. Dieu dispose librement de ce degré d'union, comme il dispose librement du degré de la vision béatifique » (*Montée*, l. II, c. 4). De ce que *tous* les justes ne sont pas prédestinés à la gloire et n'y arrivent pas infaillible-

Nous montrerons que cette doctrine de saint Jean de la Croix, tout en précisant celle des grands Docteurs qui l'ont précédé, leur reste parfaitement conforme, et qu'elle est déjà contenue dans les béatitudes évangéliques. Celles-ci nous proposent la perfection chrétienne dans toute sa grandeur, et ne sont certes pas inférieures en élévation à ce qu'a écrit l'auteur du *Cantique spirituel*.

Nous commençons ainsi à voir la réponse qui doit être faite à trois questions récemment posées :

1° Qu'est-ce qui caractérise la vie mystique?

Une passivité spéciale ou la prédominance des dons du Saint-Esprit, dont le mode supra-humain est spécifiquement distinct du mode humain des vertus chrétiennes, sans pourtant se confondre avec les grâces *gratis datae* comme la prophétie ; ces dernières ne sont nullement nécessaires à la vie mystique, elles sont en quelque sorte extérieures et données surtout pour l'utilité du prochain (1).

ment, on ne peut prétendre qu'elle n'est pas la consommation *normale* de la grâce, de même pour l'union mystique ici-bas. Il ne faut pas confondre vocation et prédestination : « il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus ». — Notons cependant une différence : un adulte ne peut manquer de faire son salut que par sa faute personnelle, tandis que ce n'est pas toujours par suite d'une faute qu'on n'arrive pas à la contemplation.

(1) Cette doctrine s'élève comme un juste milieu et un point culminant au-dessus de *deux opinions opposées entre elles*. La première réduit la contemplation mystique à un acte de foi vive plus intense que les autres, et cela parce qu'elle méconnaît la *distinction spécifique* entre *les vertus* et *les dons*, établie par saint Thomas, Ia IIae, q. 68, a. 1, 2, 3. — La seconde semble élever beaucoup la vie mystique, en réalité elle la diminue, parce qu'elle ne voit pas assez la *différence profonde* qui existe entre *les dons du Saint-Esprit* (surnaturels par leur essence et par leur mode et présents dans toutes les âmes en état de grâce) et *les grâces gratis datae* qui ne sont généralement pas surnaturelles par leur essence même, mais seulement par leur mode (*quoad modum*), qui ne supposent pas

2° Quand commence la vie mystique dans le cours de la vie spirituelle ? — Normalement avec les purifications passives des sens, et l'oraison de recueillement passif, dont parle sainte Thérèse, IV° Dem., ch. III (1).

3° Faut-il une vocation spéciale pour y parvenir ? Non, *en principe*, « la grâce des vertus et des dons » suffit *de soi* par son développement normal à nous y disposer, et la contemplation mystique est nécessaire à la pleine perfection de la vie chrétienne (2). Cependant, *de fait*, faute de certaines conditions, parfois indépendantes de notre volonté, des âmes même généreuses n'y parviendraient qu'après un temps plus long que la durée ordinaire de notre existence ici-bas ; comme, faute de certaines conditions, certaines intelligences capables d'une formation intellectuelle supérieure n'y aboutissent pas. Enfin chez certains plus aptes à la vie active, ce sont les *dons* de l'action qui dominent (3).

*
* *

Cet enseignement est bien antérieur à saint Jean de la Croix. Rappelons le chapitre XXV de l'*Imitation*, l. III, sur la véritable paix. Il n'est sûrement pas d'ordre inférieur à la doctrine que nous venons d'exposer, et il s'adresse à toutes les âmes pour leur montrer un idéal de perfection, auquel sans aucune présomption elles peuvent toutes aspirer :

nécessairement l'état de grâce, qui sont en quelque sorte extérieures, et extraordinaires non seulement de fait, mais de soi. Cf. Ia IIae, q. III, a. 5.

(1) Voir ici plus loin, ch. IV, a. 2. — (2) Cf. infra, ch. V. — (3) On peut concéder qu'il y a *matériellement* et *de fait* deux voies unitives, bien que *formellement* et *en principe* il n'y en a qu'une, réalisée ici parfaitement, là imparfaitement. Il ne faut pas ériger une distinction matérielle ou de fait en une distinction formelle ou de principe.

« Tous désirent la paix ; mais tous ne cherchent pas ce qui procure une paix véritable. Ma paix, dit le Seigneur, est avec ceux qui sont doux et humbles de cœur. Votre paix sera dans une grande patience... Ne désirez, ne cherchez rien hors de moi... Le progrès de l'homme et sa *perfection* consiste à vous offrir de tout votre cœur à la volonté divine, à ne vous rechercher en aucune chose, ni petite, ni grande, ni dans le temps ni dans l'éternité, de sorte que, regardant du même œil et pesant dans la même balance les biens et les maux, vous m'en rendiez également grâces.

« Et ce n'est pas tout ; il faut encore que vous soyez si ferme, si constant dans l'espérance, que, privé intérieurement de toute consolation, vous prépariez votre cœur à de plus dures épreuves, sans jamais vous justifier vous-même, comme si vous ne méritiez pas de tant souffrir, mais reconnaissant, au contraire, ma justice, et louant ma sainteté dans tout ce que j'ordonne. Alors vous marcherez dans la voie droite, dans la véritable voie de la paix : et vous pourrez avec assurance espérer de revoir mon visage avec allégresse.

« Que si vous parvenez à *un parfait mépris de vous-même*, je vous le dis, vous jouirez d'une paix aussi profonde qu'il est possible en cette vie d'exil. »

Cette paix est le fruit d'une charité éminente et du don de sagesse, qui nous fait contempler toutes choses, agréables ou très pénibles, en Dieu, principe et fin de tout. A ce don, dit saint Augustin, correspond la béatitude des pacifiques.

Et c'est pourquoi dans le même livre de l'*Imitation*, l. III, c. XXXI, le disciple demande *la grâce supérieure de la contemplation* : « J'ai besoin, Seigneur, d'une grâce plus grande, s'il me faut parvenir à cet état où

nulle créature ne sera un lien pour moi... Il aspirait à cette liberté, celui qui disait : Qui me donnera des ailes comme à la colombe? et je volerai et je me reposerai (Ps. LIV, 7)... Il faut donc s'élever au-dessus de toutes les créatures, se détacher parfaitement de soi-même, et demeurant ainsi élevé et comme sorti de soi (« in excessu mentis stare »), bien comprendre que c'est vous qui avez tout fait et que rien n'est semblable à vous. Mais, si l'on n'est entièrement dégagé de toute créature, on ne pourra librement appliquer son esprit aux choses divines. *Et c'est pourquoi l'on trouve peu de contemplatifs, parce que peu savent se séparer entièrement des créatures périssables.* Pour cela il faut une grâce puissante, qui soulève l'âme et la ravisse au-dessus d'elle-même. Tant que l'homme n'est pas ainsi élevé en esprit, dégagé des créatures et tout uni à Dieu, tout ce qu'il sait et tout ce qu'il a n'est pas d'un grand prix. »

Cet admirable chapitre, qu'il faudrait citer tout entier et dont tous les mots doivent être pesés (1), n'est pas d'ordre inférieur à ceux de saint Jean de la Croix sur l'union transformante; il est à proprement parler d'ordre mystique, et c'est là seulement qu'il trouve la vraie perfection de l'amour de Dieu (2).

(1) Voir le commentaire qu'en donne le P. Dumas, S. M., dans son excellent livre : *L'Imitation de Jésus-Christ : introduction à l'union intime avec Dieu*, p. 360-370.

(2) D'un Carmel français une maîtresse des novices nous écrivait dernièrement à ce sujet : « Il y a de très longues années que je suis dans la vie religieuse et assez longtemps que je suis chargée du noviciat. Il me semble que beaucoup d'âmes restent à la porte de la vie véritable, faute d'instruction et par l'illusion de croire que seule la méditation est un état sûr. Ordinairement quand on entre dans nos monastères avec les dispositions requises (et il doit en être de même dans tous les cloîtres) et que l'on travaille sérieu-

*
* *

Tel a été le langage de tous les saints, lorsqu'ils ont

sement à l'acquisition des vertus, en très peu de temps, l'âme est soumise par Dieu aux aridités et aux impuissances, prélude des purifications passives. Eh bien, il est à peu près impossible de faire comprendre à celles qui ont été élevées selon la méthode de la méditation raisonnée que cet état est bon et qu'il est fait pour les conduire à l'union divine. Elles ne parviennent pas à entendre l'enseignement de saint Jean de la Croix : « s'appliquer en ce « moment à comprendre et à considérer des objets particuliers, « fussent-ils hautement spirituels, ce serait faire obstacle à la « lumière générale, subtile et simple de l'esprit, ce serait faire « intervenir un nuage » (*Montée*, l, II, c. 13).

« Tout au contraire pour les âmes qui acceptent avec soumission ces premières peines ; c'est en très peu de temps la paix d'abord, et ensuite la science de savoir trouver Dieu dans ces obscurités, de là un avancement rapide. Les premières, après trente ans et plus de vie religieuse, attendent toujours que quelqu'un vienne enfin les soulever et leur montrer ce qu'elle cherchent toujours, elles mènent une vie décolorée et sans élan. Dans la vie contemplative, le secret du bonheur c'est de savoir vivre cette vie sous le regard de Dieu.

« Puis-je continuer à enseigner que la contemplation proprement dite, à ses divers degrés, vient toujours de Dieu et qu'elle est infuse? Une des raisons qui m'ont toujours portée à croire cela, c'est que, lorsque l'âme est un peu avancée dans l'oraison, la seule chose qui la contente, c'est de sentir que tout ce qu'elle a et tout ce qu'elle sent lui vient directement de Dieu et non d'elle-même. Toute âme, tant soit peu véritablement contemplative, d'instinct cherche à se défaire de tout ce qui lui est personnel et n'en fait aucun cas. Je comprends très bien la contemplation acquise au terme d'une étude ou lecture captivante, c'est l'admiration devant la vérité découverte. Mais dans l'oraison les sujets sont toujours à peu près les mêmes, comment rester un certain temps et habituellement sous cette emprise, sans la grâce de la contemplation infuse, et n'est-on pas sur le chemin de cette contemplation dès qu'on veut accepter les purifications qui en sont la porte ? »

Telle nous paraît être en effet la doctrine de saint Jean de la Croix, pour lui la contemplation proprement dite est infuse.

Voir plus loin ch. IV, a. 2, 3, 4, 5, 6.

parlé de l'amour parfait, de la connaissance intime de Dieu et de nous-mêmes qu'il suppose et des signes auxquels on le reconnaît.

Ainsi parlait le Seigneur à sainte Catherine de Sienne : « Il me reste maintenant à te dire à quel signe l'on voit que l'âme est arrivée à l'amour parfait. Ce signe est celui-là même qu'on vit dans les apôtres, quand ils eurent reçu le Saint-Esprit. Ils sortirent du cénacle, et, délivrés de toute crainte, ils annonçaient ma parole, et prêchaient la doctrine de mon Fils unique. Loin de redouter les souffrances, c'est de leurs souffrances qu'ils se faisaient gloire...

« Ceux qui ont la passion de mon honneur, et qui ont faim du salut des âmes, courent à la table de la très sainte Croix. Ils n'ont d'ambition que de souffrir et d'affronter mille fatigues pour le service du prochain... Ils portent dans leur corps les stigmates du Christ, et l'amour crucifié, qui les brûle, éclate dans le mépris qu'ils ont d'eux-mêmes, dans la joie qu'ils éprouvent dans les opprobres, dans l'accueil qu'ils font aux contradictions et aux peines que je leur accorde, de quelque côté qu'elles viennent et de quelque manière que je les leur envoie...

« Ceux-là courent avec ardeur dans la voie du Christ crucifié; ils suivent sa doctrine, et rien ne peut ralentir leur course, ni les injures, ni les persécutions, ni les plaisirs que le monde leur offre et qu'il voudrait leur donner. Ils passent par-dessus tout cela, avec une force inébranlable, une persévérance que rien ne trouble, le cœur transformé par la charité, goûtant et savourant cette nourriture du salut des âmes, prêts à tout supporter pour elles. Voilà qui prouve, à n'en pouvoir douter, que l'âme aime son Dieu à la perfection, et

sans aucun intérêt... Si ces parfaits s'aiment eux-mêmes, c'est pour Moi ; s'ils aiment le prochain, c'est pour Moi, pour rendre honneur et gloire à mon nom. Voilà pourquoi la souffrance les trouve toujours forts et persévérants... Au milieu de toutes les injures, c'est la patience qui brille et qui affirme sa royauté.

« A ceux-là je fais la grâce de sentir que je ne suis jamais séparé d'eux (1), tandis que dans les autres je m'en vais et je reviens, non que je leur retire ma grâce, mais bien le sentiment de ma présence... Ces âmes plongées dans le brasier de ma charité, sans que rien ne demeure d'elles, en dehors de Moi, n'ayant plus aucune volonté propre, mais tout entières embrasées en Moi, qui donc pourrait les prendre et les retirer de Moi et de ma grâce ?... Toujours elles me sentent en elles, jamais je ne leur dérobe le sentiment de ma présence... Aussi maintes fois le corps est-il soulevé de terre, à raison de cette parfaite union,... le corps reste comme immobile, tout brisé par l'amour de l'âme, à tel point qu'il ne pourrait plus vivre si ma bonté ne le ceignait de sa force... Aussi, j'interromps pour quelque temps cette union, pour permettre à l'âme de rester encore dans son corps. C'est de ce corps, auquel il était enchaîné, que saint Paul se plaignait, parce qu'il l'empêchait de me voir pour quelque temps encore. Il gémissait de se trouver parmi les mortels, qui toujours m'offensent, privé de ma vue, privé de me voir dans mon essence (2). »

(1) Ces mots désignent manifestement l'union mystique et même l'union mystique parfaite.

(2) Ste Catherine de Sienne, *Dialogue*, trad. Hurtaud, t. I, ch. 44 à 49.

*
* *

Ce n'est pas une moindre élévation que nous trouvons chez saint Thomas d'Aquin, lorsque, dans sa langue sobre de théologien, il traite la question : *Quelqu'un peut-il être parfait en cette vie ?*

« La loi divine, répond-il, ne commande pas l'impossible. Or elle nous dit : *Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait.*

« La perfection de la vie chrétienne consiste, en effet, dans la charité et elle implique une certaine universalité ou totalité, car le parfait est ce à quoi rien ne manque.

« De ce point de vue, on peut considérer une triple perfection :

« La perfection absolue consiste à aimer Dieu *autant qu'il est aimable*, elle n'est pas possible pour la créature ; car Dieu seul peut s'aimer ainsi, c'est-à-dire infiniment.

« Autre est la perfection qui consiste à aimer Dieu *de tout notre pouvoir*, de telle façon que notre amour tende *toujours actuellement vers* Lui. Cette perfection n'est pas possible ici-bas, mais c'est celle du ciel.

« Enfin il y a une perfection qui consiste à aimer Dieu, non pas autant qu'il est aimable, ni à tendre toujours actuellement vers lui, mais *à exclure ce qui s'oppose à l'amour de Dieu.* « Le poison qui tue la cha-« rité, dit saint Augustin, c'est la cupidité ou la con-« voitise ; lorsque celle-ci est détruite, c'est la perfec-« tion. » Sur la terre, cette perfection peut exister, et de deux manières :

« Ou bien l'homme exclut de son affection *tout ce*

qui est contraire à la charité et la détruirait, comme le péché mortel. Et ceci est nécessaire au salut.

« Ou bien l'homme exclut de son affection, non seulement ce qui est contraire à la charité, mais *tout ce qui empêche son amour de se diriger totalement vers Dieu*. Sans cette perfection, la charité peut exister, par exemple chez les commençants et les progressants » (IIa IIae, q. 184, a. 2).

C'est cette dernière perfection qui est le propre des *parfaits*; il y a encore chez eux des péchés véniels de fragilité ou de surprise; mais ils évitent les péchés véniels délibérés et aussi les légères imperfections, qui seraient conscientes et voulues. Ils sont très fidèles aux inspirations du Saint-Esprit, que ces inspirations rappellent un devoir même minime ou un simple conseil (1). De plus, au lieu de se contenter d'actes de charité relativement faibles pour le degré de vie surnaturelle où ils sont parvenus (*actus remissi*), les parfaits font très souvent des actes au moins aussi intenses que la charité qu'ils ont dans le cœur, actes par lesquels ils méritent d'obtenir à l'instant même une augmentation très notable de cette vertu (2). Ayant dix talents, ils se gardent bien d'agir comme s'ils n'en avaient que deux. De même ils communient avec une grande ferveur de volonté; ils ont faim de l'Eucharistie (3). Tendant toujours vers de grandes choses par la vertu de magnanimité (4), ils n'en montrent pas moins une profonde humilité dans leurs confessions, dans toute leur vie, et se jugent les derniers des hommes (5). Ils sont doux et humbles de cœur autant

(1) Ia IIae, q. 68, a. 2. — (2) IIa IIae, q. 24, a. 6. — (3) III, q. 80, a. 10. — (4) IIa IIae, q. 129, a. 3, ad 4. — (5) IIa IIae, q. 161, a. 6, Des degrés de l'humilité.

que fermes et forts. Chez eux, « la prudence méprise toutes les choses du monde pour la contemplation des choses divines; elle dirige toutes les pensées de l'âme vers Dieu. La tempérance abandonne, autant que la nature le peut supporter, ce qu'exige le corps. La force empêche l'âme de s'effrayer devant la mort et devant l'inconnu des choses supérieures. La justice enfin porte à entrer pleinement dans cette voie toute divine » (1). Plus haut encore, selon saint Thomas, sont les vertus de l'âme pleinement purifiée, *virtutes jam purgati animi*, celles des grands saints ici-bas et des bienheureux au ciel. »

Chez les parfaits, la prière de désir est presque continuelle; ils entendent le mot de Notre-Seigneur : *Il faut toujours prier*. Leur foi est devenue contemplation aimante (2); leur espérance, confiance invincible (3).

Bref, « tandis que les commençants travaillent surtout à fuir le péché, à résister aux mouvements de concupiscence..., et que les progressants s'efforcent principalement d'avancer dans la pratique de la charité et des autres vertus..., les parfaits tendent surtout à s'unir à Dieu, à adhérer à lui, à jouir de lui, et désirent mourir pour être avec le Christ » (4).

Saint Thomas ne se fait pas une idée moins haute de ce que doit être chez ces âmes l'amour du prochain :

« Il y a de même trois degrés dans la charité pour le prochain. Au premier, notre charité, sans exclure personne, ne s'étend guère positivement qu'à nos amis et à ceux qui nous sont connus. Ensuite, elle veut et

(1) I^a II^ae, q. 61, a. 5. — (2) II^a II^ae, q. 8, a. 4 et 7 ; q. 45 ; q. 180, a. 6. — (3) II^a II^ae, q. 18, a. 4 ; q. 129, a. 6. — (4) II^a II^ae, q. 24, a. 9.

fait du bien aux étrangers, et finalement à nos ennemis. C'est là, dit saint Augustin, le propre des parfaits.

« Ce progrès dans l'extension de la charité s'accompagne d'un autre dans l'intensité de cette vertu. Cette intensité croissante se manifeste par les choses que l'homme méprise pour le prochain ; il en vient à mépriser non seulement les biens extérieurs, mais les afflictions corporelles et finalement la mort, selon le mot du Seigneur : *Il n'y a pas de plus grande charité que de donner sa vie pour ses amis.*

« Enfin le progrès de la charité fraternelle se manifeste par ses effets, lorsque l'homme donne pour le prochain non seulement ses biens temporels, mais ses biens spirituels et se donne finalement lui-même tout entier, selon le mot de saint Paul (II Cor., XII, 15) : *Pour moi, bien volontiers je dépenserai et je me dépenserai moi-même tout entier pour vos âmes, dussé-je, en vous aimant davantage, être moins aimé de vous* » (1). Saint Bonaventure parle de même (2).

A ces trois degrés de la charité répondent, selon saint Thomas, trois degrés dans les vertus morales (3), et aussi dans les dons et dans la contemplation (4).

Il est difficile de se faire une plus haute idée de la perfection chrétienne : exclure tout ce qui empêche l'âme d'être *totalement* à Dieu; adhérer à lui : aspirer vivement à l'union du ciel; aimer effectivement et en particulier ses ennemis eux-mêmes ; mépriser la mort

(1) IIª IIᵃᵉ, q. 184, a. 2, ad 3. — (2) S. Bonavent., Opusc. *de gradibus virtutum*, cap. 1 ; et Opusc. *de triplici via vel Incendium amoris.*

(3) Iª IIᵃᵉ, q. 61, a. 5. Manifestement la perfection des vertus de l'âme purifiée, *virtutes purgati animi*, décrite par saint Thomas est d'ordre mystique. — (4) IIª IIᵃᵉ, q. 180, a. 6. Denys le Chartreux, *de Donis*, tr. II, a. 15, a bien décrit ces trois degrés des dons; le troisième est certainement d'ordre mystique.

pour la gloire de Dieu et le salut des âmes : tel est l'âge parfait de la vie spirituelle.

*
* *

Si l'on remonte enfin aux anciens Docteurs, qui ont parlé les premiers des trois voies purgative, illuminative et unitive et des degrés de charité correspondants, on voit qu'ils prennent ces termes dans le grand sens conservé par saint Jean de la Croix, et non dans l'acception amoindrie, devenue courante chez plusieurs auteurs ascétiques modernes.

On ne saurait nier que la distinction des trois voies ne doive son origine à la doctrine de la contemplation chrétienne d'après saint Augustin et Denys. M. Pourrat le reconnaît dans son récent ouvrage, *La Spiritualité chrétienne*, p. 349, n. 1, et il ajoute : « La doctrine des trois étapes : la purification, l'illumination et l'union..., sera peu à peu généralisée et appliquée à la vie chrétienne ordinaire ». C'est-à-dire que ces expressions seront souvent prises ensuite dans un sens amoindri.

A l'origine elles sont prises dans leur acception la plus haute, qui désigne non point quelque chose d'extraordinaire en soi ou de miraculeux, mais quelque chose d'éminent, l'ordre parfait, ou le plein développement de la vie surnaturelle ici-bas.

Denys parle souvent de ces trois voies, spécialement dans tout le chapitre v de son livre de *la Hiérarchie ecclésiastique* : « Dieu, dit-il, purifie d'abord les âmes dans lesquelles il habite, puis il les illumine et finalement les conduit à l'union divine... De même dans l'Église, à l'ordre des diacres appartient la vertu de

purifier..., à celui des prêtres la vertu d'illuminer, et à l'ordre épiscopal celle de perfectionner » (ibid., n. 7). Saint Thomas reproduit plus tard cette doctrine et la fait sienne (1).

Dans sa *Théologie mystique*, c. I, n. 1, Denys montre plus explicitement tout ce qu'il entend par ces mots qui reviennent si souvent sous sa plume : « Pour toi, ô bien-aimé Timothée, dans ton désir d'arriver aux contemplations mystiques, efforce-toi, sans te lasser, de *te dégager* et des sens et des opérations de l'esprit, et de tout ce qui est sensible et intelligible, et de tout ce qui est ou n'est pas, afin de *t'élever* par l'inconnaissance, autant qu'il est possible de le faire, à *l'union* de celui qui est au-dessus de tout être et de toute connaissance, c'est-à-dire de t'élever, en te détachant absolument de toi-même et de toutes choses, dépouillé de tout, et délié de toute entrave, à ce rayon surnaturel translumineux des ténèbres divines. » C'est exactement la même doctrine et les mêmes termes que nous trouvons plus tard chez saint Jean de la Croix.

Saint Augustin ne parle pas autrement, lorsqu'il traite de la contemplation dans *les Confessions* IX, c.

(1) S. Thomas, IV Sent., d. 4, q. 1, a. 1, q. 3, et II Sent., d. 9, q. 1, a. 2, c. et ad 8m. Tout cet article, qui a pour titre *Utrum unus angelus purget alium*, est à lire, pour bien voir en quel sens exact saint Thomas, suivant Denys, prend les mots *purgatio, illuminatio, unio*.

Voir aussi à l'index général des œuvres de saint Thomas, appelé *Tabula aurea*, au mot *illustratio*. On se fera une idée de ce qu'il entend par vie illuminative en lisant ce qu'il dit du don d'intelligence, III Sent., d. 34, q. 1, a. 1, c. fin. : « Intellectus donum, ut Gregorius dicit, de auditis mentem illustrat, ut homo etiam in hac vita praelibationem futurae manifestationis accipiat. » Cette illumination du don d'intelligence nous donne un avant-goût de la vision béatifique.

10, *les Soliloques* I, c. 1, 12, 13, *la Vie bienheureuse*, le *De quantitate animae* (1). En particulier dans ce dernier ouvrage, l. I, c. 33, lorsqu'il décrit les divers degrés de la vie de l'âme, après avoir considéré la vie végétative, la vie sensitive, la vie intellectuelle ou la connaissance des sciences, il étudie les degrés de la vie spirituelle : 1° la lutte contre le péché, l'œuvre très difficile de la *purification*, pendant laquelle il faut mettre toute sa confiance en Dieu; elle conduit, dit-il, à la vraie vertu, qui montre toute la grandeur de l'âme, son incomparable supériorité sur le monde de corps; 2° *l'entrée dans la lumière*, qui n'est possible qu'à ceux qui sont purifiés; les yeux malades ne peuvent supporter la lumière que désire l'œil pur et sain; 3° *la contemplation et l'union divine*, qui nous permet de jouir du Souverain Bien : « Dans la vision intellectuelle et la contemplation de la vérité... quelles sont les joies de l'âme... quels sont les souffles de cette éternelle sérénité, que pourrais-je en dire? Quelques âmes grandes et incomparables ont raconté ces merveilles... nous savons qu'elles les ont vues et qu'elles les voient encore (2). »

C'est cette contemplation que saint Augustin décrit lui-même dans *les Confessions*, IX, c. 10, lorsqu'il

(1) Ces ouvrages se trouvent dans Migne, P.L., t. XXXII. M. Pourrat a bien mis ces textes en relief dans *la Spiritualité chrétienne*, p. 332-344. Mais on verrait mieux, croyons-nous, toute leur portée si on les rapprochait davantage de ceux cités dans le même ouvrage, au chapitre précédent, qui a pour titre *la Doctrine spirituelle de saint Augustin*. La *mystique* de saint Augustin n'est certainement *pas séparée* de sa *Doctrine spirituelle*, et nous ne voyons pas pourquoi M. Pourrat en a traité séparément en deux chapitres distincts.

(2) *De quantitate animae*, l. I, c. 33.

rappelle son entretien avec sa mère à Ostie : « Celui qui ferait taire en lui les tumultes de la chair; qui fermerait les yeux aux spectacles de la terre, des eaux, de l'air et du firmament; qui ferait taire sa propre âme, sans lui permettre de s'arrêter à elle..., celui qui n'entendrait plus ces créatures... et à qui Dieu seul parlerait lui-même directement... d'une manière toute spirituelle,... si ce ravissement se continuait et si cette contemplation seule absorbait celui qui en jouirait..., ne serait-ce pas l'accomplissement de cette parole évangélique : « Entrez dans la joie de votre Seigneur »? (1)

Faut-il s'étonner que, pour une telle contemplation et union divine, soit nécessaire la pleine purification dont parlera plus tard saint Jean de la Croix? Saint Augustin lui-même l'exige, et ce serait une erreur de séparer son ascétique et sa mystique : la première mène à la seconde, comme l'adolescence à l'âge adulte. Les trois voies dont il vient de parler en des termes à peu près semblables à ceux des grands maîtres postérieurs, correspondent aux trois degrés de la charité dont il parle ailleurs, celui des commençants, des progressants et des parfaits (2).

Selon lui, en effet, il faut déjà une grande charité pour être au nombre des *progressants*. On peut dire qu'on ne l'est pas, tant qu'on n'a pas subi l'épreuve de la critique et de la contradiction de la part des

(1) Il s'agit sûrement ici de la contemplation infuse, même élevée

(2) Cf. S. Aug., *De natura et gratia*, c. LXX, n. 84, n. 82. — *In I^am Epist. Joannis*, tr. V, 4 : « Ut perficiatur (caritas), nascitur ; cum fuerit nata, nutritur ; cum fuerit nutrita, roboratur ; cum fuerit roborata, perficitur... Si quis... paratus sit pro fratribus etiam mori, perfecta est in illo caritas. » C'est ce texte classique que cite saint Thomas, II^a II^ae, q. 24, a. 9, sed c.

hommes qui ne sauraient supporter que l'on fasse mieux qu'eux (1). La charité parfaite dont parle saint Augustin dans le *Cantique des degrés* (2) et dans les *Confessions*, XIII, 8, suppose qu'on est prêt à mourir pour ses frères, et ne se conçoit pas sans cette connaissance intime et pénétrante de Dieu, qui est la contemplation mystique. Le don de sagesse grandit avec la charité, tout l'organisme surnaturel de la grâce, des vertus et des dons se développe en même temps.

Concluons donc que dans la description qu'il fait des trois voies, purgative, illuminative et unitive, comme dans celle qu'il nous donne des trois degrés de charité correspondants, saint Jean de la Croix est en parfait accord avec saint Augustin, Denys, saint Thomas d'Aquin, nous pouvons ajouter avec saint Bernard, saint Bonaventure, et les vrais disciples de ces grands maîtres; il précise leur enseignement sur plusieurs points, mais il ne l'altère en rien. La très haute idée qu'il se fait des voies illuminative et unitive est donc bien traditionnelle; il ne se contente pas de les dépeindre sous une forme inférieure ou embryonnaire, comme le font plusieurs auteurs ascétiques modernes, il nous les montre dans leur plénitude, et ainsi considérées elles sont proprement d'ordre mystique.

C'est pourquoi il faut tenir avec ce grand maître, écho fidèle de la tradition, que la *pleine* perfection de la charité ici-bas ne peut pas exister sans la contemplation mystique, sans le plein épanouissement des dons

(1) *Enarr. in psalm.*, CXIX, n. 3. — Voir POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, p. 313.

(2) *Enarr. in psalm.*, LXXXIII, n. 10.

d'intelligence et de sagesse, qui grandissent avec la charité. Tout l'organisme surnaturel doit se développer en même temps, ce n'est pas là une chose de soi extraordinaire, c'est la pleine harmonie, l'ordre parfait de la vie de la grâce arrivée ici-bas au sommet de son développement normal. Cette grâce appelée par saint Thomas « *grâce des vertus et des dons* (1) » est tout à fait distincte, nous l'avons vu, des *grâces gratis datae* comme la prophétie ou le don des miracles (2).

C'est là ce qui fait dire à saint Jean de la Croix : « O âmes créées pour de telles gloires et qui devez en jouir par prédestination, à quoi songez-vous ? De quoi vous occupez-vous ? Que vos aspirations sont vulgaires, que vos prétendus biens sont misérables ! Qu'il est triste votre aveuglement ! Vous fermez les yeux à la plus éclatante lumière, et vous n'entendez pas les voix puissantes qui vous sollicitent ! En vous laissant entraîner par ce que vous regardez comme le bonheur et la gloire, vous ne voyez pas que vous restez enfoncées dans vos misères et votre vulgarité, et vous vous rendez indignes des trésors qui vous sont destinés ! » (3)

Tous doivent dire avec le psalmiste : « Comme le cerf soupire après les sources d'eau vive, ainsi mon âme soupire après toi, ô mon Dieu. Mon âme a soif du Dieu vivant. Quand irai-je et paraîtrai-je devant la face de Dieu ? » (Ps. XLI, 3).

(1) III^a, q. 62, a. 2.
(2) I^a II^ae, q. 111, a. 5.
(3) *Cantique Spirituel,* IVe Partie, str. 39, trad. Hoornaert, p. 310.

*
* *

Perfection relative.
Héroïcité et sainteté.

Les théologiens mystiques (1) ont noté qu'on doit distinguer, parmi les parfaits eux-mêmes, ceux qui commencent à vivre de la vie parfaite, ceux qui y progressent par l'héroïcité des vertus, et ceux qui arrivent à la pleine perfection ou à la sainteté.

Sitôt après la purification passive des sens, l'âme a déjà une perfection relative, elle évite généralement les péchés véniels délibérés et jouit d'une contemplation de Dieu très calme et très affectueuse (2), décrite par sainte Thérèse dans les IVe et Ve Demeures. Mais il y a encore bien des imperfections à faire disparaître.

C'est surtout pendant les purifications passives de l'esprit et les épreuves concomitantes, qu'on pratique les vertus héroïques, particulièrement celles de foi, d'espérance et de charité, comme le montre saint Jean de la Croix, *Nuit*, l. II, et sainte Thérèse au début de la VIe Demeure.

Enfin c'est au sortir de ces purifications passives de l'esprit que l'âme arrive à la pleine perfection de la vie intérieure, décrite par saint Jean de la Croix dans *Vive flamme* et dans la IIIe Partie du *Cantique Spirituel*, et par sainte Thérèse dans la VIIe Demeure. Voir aussi

(1) Notamment Joseph du Saint-Esprit dans son *Cursus Theol. scolastico-mysticae*, où il traite des parfaits selon saint Jean de la Croix.

(2) Cf. saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. II, c. 1.

les plus élevés des dix degrés de la charité énumérés par saint Bernard (1).

C'est pourquoi dans le présent ouvrage nous avons généralement parlé à dessein de la *pleine* perfection de la vie chrétienne, et non pas seulement d'une perfection relative, notablement moins élevée, dont il est question dans plusieurs ouvrages ascétiques qui ne traitent pas de la vie mystique proprement dite.

Cette pleine perfection n'est-elle pas vraiment le sommet du développement normal de la vie de la grâce? Le mot *normal* ne doit pas faire oublier celui de *sommet*, et inversement. Pour le bien entendre il faut se rappeler que la vie chrétienne requiert chez tous l'héroïcité des vertus *secundum præparationem animi*, c'est-à-dire que tout chrétien doit être prêt à accomplir avec le secours de l'Esprit-Saint des actes héroïques, lorsque les circonstances l'exigeront. Le martyre, en certains cas, est de précepte et non seulement de conseil; car nous devons tous préférer les tourments et la mort à l'abjuration, et aimer Dieu plus que notre vie. Comment, sans cela, serions-nous configurés au Christ crucifié, marqués à son effigie? (2) Les chrétiens, qui pratiquent habituellement leurs devoirs, doivent espérer que le Saint-Esprit leur donnera, s'ils la lui demandent avec humilité, confiance et persévérance, la force d'être fidèles au milieu même des supplices, s'ils ont à subir pareille épreuve. Notre-Seigneur disait à ses disciples : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps... Le Saint-Esprit vous

(1) Saint Jean de la Croix les explique : *Nuit obscure*, l. II, ch. xx, en suivant un opuscule attribué à saint Thomas.

(2) Voir sur ce point saint Thomas dans la question du martyre, IIa IIae, q. 124, a. 1, ad 3.

inspirera à ce moment ce qu'il faudra dire. » Et déjà, au simple point de vue naturel, tout citoyen ne doit-il pas à certaines heures mourir héroïquement pour la défense de sa patrie?

Tout chrétien doit aussi plus aimer le bien surnaturel, le salut du prochain, que ses propres biens naturels. La charité lui dit d'aller, au péril de sa vie, au secours de l'âme qui se trouve dans une extrême nécessité spirituelle. L'obligation est plus stricte pour le prêtre, qui a charge d'âmes, et pour l'évêque à l'égard de son troupeau. Sans être tenu d'avoir les vertus au degré héroïque, il doit être prêt à donner à l'occasion sa vie pour les fidèles de son diocèse.

Il faut donc bien admettre que la charité chrétienne dans son progrès quotidien doit tendre normalement vers le degré héroïque, qui permet d'accomplir promptement et même avec joie les choses les plus difficiles pour Dieu et pour le prochain. C'est ce à quoi se sent fortement portée toute âme qui passe par les purifications passives de l'esprit.

Ces purifications conduisent enfin à la véritable sainteté, qui est la parfaite pureté, l'immuable union avec Dieu (1), et l'harmonie intime de toutes les vertus, même de celles qui sont en apparence les plus opposées : l'accord d'une grande force et d'une parfaite mansuétude, d'une justice rigoureuse et d'une très tendre miséricorde, de la sagesse la plus haute et la plus simple avec la prudence qui descend aux moindres détails. C'est là vraiment la sainteté devant Dieu, bien qu'elle ne soit pas toujours manifestée par des

(1) IIa IIae, q. 81, a. 8.

signes certains devant l'Église. Et là seulement se trouve la *pleine* perfection de la vie chrétienne, bien supérieure à la perfection relative, dont parlent plusieurs auteurs ascétiques, et qui n'est que l'entrée dans la voie des parfaits.

Nous parlons, on le voit, non seulement de l'*essence* de la perfection, mais de son *intégrité* normale. Ainsi avoir de bons yeux appartient, sinon à l'essence du corps humain, du moins à son intégrité. De même, nous le verrons de mieux en mieux, la contemplation infuse appartient, sinon à l'essence de la perfection chrétienne, du moins à son intégrité. Et cette contemplation, très manifeste chez les parfaits plus aptes à la vie contemplative, est comme diffuse chez les autres parfaits où dominent surtout les dons du Saint-Esprit relatifs à l'action, dons de crainte, de force, de conseil, de science, unis au don de piété, sous une influence moins visible des dons de sagesse et d'intelligence. Cf. *infra*, ch. IV, a. VI, § III.

ARTICLE V

La Perfection et le précepte de l'amour de Dieu

A. — *Le premier précepte est-il sans limite?*

Le double précepte de l'amour est formulé de la façon la plus complète dans l'Évangile de saint Luc, x, 27 : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, et de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même.* »

Pesons le sens de chacun des termes, considérons l'insistance avec laquelle est répété le mot *tout* et demandons-nous avec saint Thomas : *Le précepte* de l'amour de Dieu a-t-il une *limite*, de telle sorte que, au-delà de cette limite, il n'y ait plus qu'un *conseil* de charité, dans lequel consisterait la perfection?

Quelques-uns l'ont pensé. Ils ont dit : Pour observer même parfaitement ce précepte, il n'est pas nécessaire d'avoir une haute charité; la perfection supérieure, qui supprime non seulement les péchés véniels délibérés, mais les imperfections volontaires, n'est que de conseil; elle n'est pas visée par le précepte, elle le *dépasse*. La perfection serait ainsi surtout dans l'accomplissement de certains conseils de charité, qui seraient supérieurs au premier précepte lui-même (1).

(1) Ainsi parle *Suarez, de Statu perfectionis*, c. xi, n° 15-16. Il reconnaît que saint Thomas et avant lui saint Augustin paraissent

Cela peut paraître vrai, si l'on regarde superficiellement les choses. Saint Thomas, en posant ce problème, l'a bien noté dans cette objection : « Tous sont tenus à observer les préceptes, c'est de nécessité de salut. Si donc la perfection de la vie chrétienne consistait dans les préceptes, il s'ensuivrait que la perfection serait de nécessité de salut, et que tous y seraient *tenus*, ce qui est faux (1). »

C'est là une objection spécieuse, que saint Thomas,

bien enseigner que la perfection de la vie chrétienne est non seulement *conseillée*, mais *commandée* par le premier précepte, à titre de *fin* vers laquelle il faut tendre. Mais lui-même répond négativement : « Respondeo nihilominus, si proprie et in rigore loquamur, perfectionem supererogationis non solum non præcipi, *ut materiam* in quam obligatio præcepti cadat, verum etiam *neque per modum finis* in præceptis contineri. » Il admet donc au-dessus du précepte de l'amour de Dieu, qui pour lui a une limite, des conseils de charité, supérieurs à ceux de pauvreté, chasteté et obéissance, et la perfection, selon lui, consiste essentiellement dans ces conseils de charité, instrumentalement dans les trois autres. (Cf. Ibidem, n° 16).

Cette doctrine de Suarez est longuement critiquée par le grand canoniste Passerini, O. P., qui était un profond théologien très fidèle à saint Thomas. Voir dans son ouvrage *de Hominum statibus et officiis* in IIam IIae, q. 184, a. 3, p. 50, n° 70, et p. 57, n° 106, où il montre que cette doctrine de Suarez est opposée à celle de saint Augustin, de saint Thomas, admise par saint Antonin, Cajétan et Valentia. On peut s'en rendre compte facilement par la lecture même de l'article cité de la *Somme Théologique* que nous allons traduire. Nous répondrons ensuite brièvement, en note, aux objections de Suarez.

Saint Thomas a employé aussi quelquefois (v. g. *in Ep. ad Phil., c. 3, lect. 2*) l'expression « perfectio supererogationis », mais dans un autre sens que Suarez ; cf. Berthier, O. P., *Perfection chrétienne et Perfection religieuse*, t. I, p. 229. Saint Thomas veut dire seulement par là que les trois conseils de pauvreté, chasteté, obéissance, ne sont pas obligatoires.

(1) IIa IIae, q. 184, a. 3, 2a obj. : *La perfection est-elle dans les préceptes ou dans les conseils ?*

nous allons le voir, a parfaitement résolue, en nous montrant, à la suite de saint Augustin, toute la grandeur du précepte de l'amour de Dieu, supérieur à tous les conseils ; et l'on est surpris de voir que des théologiens modernes et non des moindres, méconnaissant sur ce point fondamental de la spiritualité la doctrine des plus grands maîtres, aient fait de cette objection leur propre thèse.

Ne nous arrêtons pas aux apparences, ni à la matérialité des choses ; voyons quel est le sens profond et la portée du précepte. Nous suivrons aussi exactement que possible le texte même de saint Thomas en cet article trop peu connu : La perfection consiste-t-elle dans les préceptes ou dans les conseils? IIª IIªᵉ, q. 184, a. 3.

*
* *

« Il est dit dans le Deutéronome, VI, 5 : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur*, et dans le Lévitique, XIX, 18 : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. Notre-Seigneur ajoute (Matth. XXII, 40) : *A ces deux commandements se rattachent toute la Loi et les Prophètes*. Or la perfection de la charité, selon laquelle la vie chrétienne est parfaite, consiste précisément en ce que nous aimons Dieu de tout notre cœur et le prochain comme nous-mêmes. D'où il suit que la perfection consiste dans l'accomplissement des préceptes.

« Pour le bien entendre, il faut remarquer que la perfection consiste nécessairement et essentiellement en une chose, secondairement et accidentellement en une autre.

« *Nécessairement et essentiellement la perfection de la*

vie chrétienne consiste dans la charité; principalement dans l'amour de Dieu, et ensuite dans l'amour du prochain; c'est l'objet des deux principaux *préceptes* de la loi divine. Or, on se tromperait, si l'on se figurait que l'amour de Dieu et du prochain ne fait l'objet d'une *loi* que dans une certaine mesure, c'est-à-dire jusqu'à un certain degré, passé lequel il deviendrait l'objet d'un simple *conseil.* Non. L'énoncé du commandement est clair, et montre ce qu'est la perfection : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur..., ex toto corde tuo.* Les deux expressions *tout* et *entier ou parfait* sont synonymes. De même il est dit : *Tu aimeras ton prochain, comme toi-même,* et chacun s'aime, pour ainsi dire, sans limite (*maxime*) (1).

« Il en est ainsi, parce que, selon l'enseignement de l'apôtre (I ad Tim., I, 5), *la charité est la fin du commandement et de tous les commandements.* Or la *fin* ne se présente pas à la volonté fragmentairement, mais dans sa totalité, en quoi elle diffère des moyens. On la veut ou on ne la veut pas, on ne la veut pas à demi, comme l'a remarqué Aristote (I Polit., c. 3). Le médecin veut-il à moitié la guérison du malade? Évidemment non; ce qu'il mesure c'est le médicament, mais non pas la santé qu'il veut sans mesure. Manifestement donc la perfection consiste essentiellement dans les préceptes. Aussi saint Augustin nous dit-il, dans son livre *de Perfectione Justitiæ*, c. VIII : « Pourquoi donc ne serait-elle pas commandée à l'homme

(1) En ce sens que chacun doit par charité vouloir pour soi le salut, la vie éternelle, et non pas seulement tel degré inférieur de gloire, mais la vie éternelle sans fixer aucune limite, car nous ne savons pas à quel degré Dieu veut nous conduire.

cette perfection, bien qu'on ne puisse l'avoir (pleinement) en cette vie? (1) »

Ceci est d'autant plus vrai que la fin dont il est ici question, n'est pas une fin intermédiaire comme la santé, mais la fin dernière, Dieu même, qui est le bien infini. « L'homme, dit saint Thomas, ne peut jamais aimer Dieu autant qu'Il doit être aimé; nous ne pouvons non plus croire et espérer en Lui, autant que nous le devons (2). » Aussi les vertus théologales diffèrent-elles des vertus morales, en ce qu'elles ne consistent pas essentiellement dans un juste milieu; leur objet, leur motif formel, leur mesure essentielle est Dieu même, sa vérité et sa bonté infinies. Si ces vertus suprêmes sont à un point de vue dans un juste milieu (3), c'est accidentel et du côté du sujet humain, non pas de l'objet divin, en ce sens par exemple que le progressant peut et doit aimer Dieu plus que le commençant sans pouvoir l'aimer encore comme le parfait, ni comme le bienheureux au ciel (4).

(1) « Cur ergo non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? » Saint Augustin veut dire que même la perfection du ciel tombe sous le précepte de l'amour de Dieu, non pas comme une chose à réaliser immédiatement, mais comme *la fin* à laquelle il faut tendre, ainsi que l'explique Cajetan, in IIam IIae, q. 184, a. 3.

(2) Ia IIae, q. 64, a. 4 : *Est-ce que les vertus théologales consistent dans un juste milieu?*

(3) Par exemple, la foi entre l'infidélité et la crédulité; et l'espérance entre la présomption et le désespoir.

(4) De même à ce point de vue secondaire et accidentel, du côté de l'homme et non du côté de Dieu, l'espérance se trouve entre le désespoir et la présomption. Le présomptueux n'espère pas trop en Dieu, cela est impossible; mais il espère un bien qui excède la condition où il est, par exemple le pardon sans un vrai repen-

Enfin un autre motif pour lequel le précepte de l'amour n'a pas de limites, c'est que notre charité *doit* toujours grandir jusqu'à la mort, car nous sommes en *état de voie* ou de voyage vers l'éternité. La voie ou la route de l'éternité n'est pas faite pour qu'on s'y installe et qu'on s'y endorme, elle est faite pour marcher. Ce sont les paresseux qui se couchent sur le chemin, au lieu de continuer la marche jusqu'au but fixé. Pour le voyageur qui n'est pas encore arrivé au terme obligé de sa pérégrination, c'est un commandement et non pas seulement un conseil d'avancer, tout comme l'enfant doit grandir, selon une *loi* de nature, jusqu'à ce qu'il soit arrivé à l'âge adulte. Or, quand il s'agit de marcher vers Dieu ce n'est pas corporellement qu'on avance, c'est à pas d'amour ou de charité, *gressibus amoris*, dit saint Thomas. Et donc chaque jour nous devons ainsi nous rapprocher de Dieu, sans jamais assigner une limite au progrès de notre charité. Nous n'avons pas le droit de dire : J'aimerai Dieu jusque-là, mais pas plus loin; ce serait ne plus écouter le premier précepte qui est sans mesure : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute

tir. De même la crédulité ne consiste pas à trop croire en Dieu, mais à croire comme révélé par Lui ce qui n'est qu'invention ou imagination humaine (Ia IIae, q. 64, a. 4). Tandis que la vertu morale qui règle une passion, doit essentiellement constituer un *juste milieu* entre l'excès et le défaut de cette passion. C'est ainsi que la vertu de force est essentiellement un juste milieu rationnel entre la lâcheté et la témérité ; juste milieu d'ailleurs qui, de par sa rationalité, s'élève comme un *point culminant* au-dessus de ces formes irrationnelles de l'agir humain. Oublier avec Épicure que le juste milieu rationnel doit être ainsi un sommet, et vouloir faire consister les vertus théologales essentiellement dans un milieu comme les vertus morales, c'est le propre de la *médiocrité*, ou de la tiédeur, érigée en système sous prétexte de modération.

ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit. »

S'ensuit-il que la perfection ne consiste nullement dans les conseils évangéliques?

Saint Thomas répond, au même endroit :

« *Secondairement et instrumentalement la perfection consiste dans les conseils*; en d'autres termes ceux-ci sont seulement des instruments précieux pour y parvenir. En effet tous les conseils comme les préceptes sont ordonnés à la charité, avec une différence pourtant. Les préceptes inférieurs aux deux grands commandements de l'amour ont, pour but d'écarter ce qui est contraire à la charité, ce qui la détruirait; tandis que les conseils ont pour but d'écarter ce qui empêche ou gêne le parfait exercice de la charité sans lui être pourtant contraire, comme le mariage, la nécessité de s'occuper des affaires séculières, et choses de ce genre. C'est ce qu'enseigne saint Augustin (*Enchiridion*, c. XXI) : « préceptes... et conseils... sont bien observés lorsqu'on les accomplit en vue d'aimer Dieu, et le prochain pour Dieu, en ce monde et dans l'autre! »

C'est pourquoi dans les *Conférences des Pères*, I, c. VII, l'abbé Moyses dit : « Les jeûnes, les veilles, la « méditation des Écritures, la nudité et la privation « des biens extérieurs ne sont pas la perfection, mais « des instruments ou moyens de perfection; ce n'est « pas en eux qu'elle consiste, mais par eux on arrive « à elle. »

En ce sens Notre-Seigneur a dit au jeune homme riche : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel, puis viens et suis-moi » (*Matth.*, XIX, 21). Comme le note saint Thomas (*loc. cit. ad 1*[m]), par ces mots

Jésus indique d'abord le chemin qui conduit à la perfection : *Va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres*, puis il ajoute ce en quoi consiste cette perfection : *et suis-moi*, en esprit par la charité, « sequi jubet non corporis gressu sed mentis affectu », dit saint Ambroise *in Luc.* v, 27. Les conseils sont donc des instruments ou des moyens pour arriver à la perfection, mais ils ne la constituent pas essentiellement. Elle se trouve dans l'accomplissement du précepte suprême, qui n'a pas de limites, celui de l'amour de Dieu et du prochain.

*
* *

On objectera en revenant à la difficulté signalée au début : « Mais tous sont tenus à observer les préceptes, c'est de nécessité de salut. Si donc la perfection de la vie chrétienne consiste essentiellement dans les préceptes, il suit qu'elle est de nécessité de salut, et que tous sont *tenus* d'être parfaits, ce qui est manifestement faux. De plus, la charité imparfaite observe déjà les préceptes, il semble donc que la charité parfaite consiste essentiellement à observer les conseils. »

A ces deux difficultés saint Thomas (*ibid.* ad 2um et ad 3um), à la suite de saint Augustin, fait une profonde réponse; elle montre toute l'élévation du précepte de l'amour, que seuls les saints observent dans sa plénitude :

« Comme le dit saint Augustin, dans son livre *de Perfectione Justitiæ,* c. VIII, la perfection de la charité est *commandée* à l'homme en cette vie, parce que « l'on ne court pas dans la bonne direction, si l'on ne sait pas vers quel but il faut courir; et comment le saurait-on, si aucun précepte ne l'indiquait? » Mais

ce qui est l'objet du précepte (de l'amour) peut être accompli de différentes manières. Aussi *celui qui ne l'accomplit pas de la manière la plus parfaite, ne transgresse pas pour cela le précepte.* Pour éviter cette transgression, il suffit d'observer la loi de charité en quelque manière comme le font les commençants.

« La perfection de l'amour divin rentre bien *tout entière* (universaliter) dans l'objet du précepte; même la perfection du ciel n'en est pas exclue, puisque c'est le but auquel *il faut* tendre, comme le dit saint Augustin (1). Mais on évite la transgression du précepte en réalisant en quelque manière même inférieure la perfection de la charité.

« Or le degré *infime* de l'amour de Dieu consiste à ne rien aimer *plus que Dieu*, ou *contre Dieu*, ou *autant que Dieu*, et celui qui n'a pas ce degré de perfection, n'accomplit en aucune façon le précepte. Il y a au contraire un degré de charité qui ne peut être réalisé ici-bas et qui consiste à aimer Dieu de tout notre pouvoir, de telle façon que notre amour tende *toujours actuellement* vers Lui. Cette perfection n'est possible qu'au ciel et donc on ne transgresse pas le précepte du fait qu'on ne l'a pas encore ici-bas. On ne le transgresse pas non plus du fait qu'on n'atteint pas les degrés moyens de la perfection, pourvu qu'on arrive au degré infime. »

Mais il est bien évident que celui qui en reste là, n'accomplit pas dans toute sa perfection le précepte suprême, il ne réalise pas pleinement ce que demande la loi d'amour : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit. »

(1) *Ibid.* et *de Spiritu et Littera*, c. XXXVI.

Ce serait donc une grande illusion de penser que seule la charité imparfaite est de précepte, et que les degrés de cette vertu, supérieurs au degré infime, sont seulement de conseil. Ils tombent sous le précepte, sinon comme une chose à réaliser immédiatement, du moins comme celle à laquelle il faut tendre, *si non ut materia saltem ut finis*, disent les thomistes. Même la charité du ciel est commandée comme la fin vers laquelle l'âme en état de voie doit toujours marcher, et même courir, dit saint Paul (1), sans perdre le temps qui lui est concédé. Le purgatoire est fait pour ceux qui n'ont pas assez bien employé leur temps d'épreuve sur la terre (2).

Cette grande doctrine ne paraît subtile au premier abord que par suite de l'objection qui peut embarrasser l'esprit ; en réalité, elle est pleinement conforme à ce que nous dit le sens commun dans l'ordre naturel.

« Ainsi, en effet, remarque saint Thomas (*ibid.*, ad 3um), l'homme, dès qu'il est né, a une certaine per-

(1) I *Cor.* IX, 24 : « Ne le savez-vous pas ? Dans les courses du stade, tous courent, mais un seul remporte le prix. Courez de même afin de le remporter. »

(2) Le cardinal Cajetan, in II^{am} II^{ae}, q. 184, a. 3, dit à ce sujet : « *La perfection de la charité est commandée comme fin* (*præcipitur* « *ut finis*), il faut vouloir atteindre la fin, toute la fin ; mais pré- « cisément parce qu'elle est *fin*, il suffit, pour ne pas manquer « au précepte, d'être dans l'état d'atteindre un jour cette perfec- « tion, fût-ce dans l'éternité. Quiconque possède, même dans le « degré le plus faible, la charité, et marche ainsi vers le ciel, est « dans la voie de la charité parfaite, et dès lors, il évite la trans- « gression du précepte, qui est de nécessité de salut. » Mais celui qui meurt en état de grâce, sans avoir assez utilisé comme il le faut le temps de la vie, devra passer par le purgatoire, pour y être profondément purifié ; là il connaîtra l'ardent désir de la vision de Dieu.

fection essentielle, par laquelle il appartient à l'espèce humaine et se trouve déjà très supérieur à la bête; mais il n'a pas encore la perfection de l'âge adulte, le plein développement du corps et des facultés de l'âme. De même il y a une certaine perfection de la charité qui n'est autre que son essence même : aimer Dieu par-dessus tout et ne rien aimer contre lui; mais il y a aussi, et dès cette vie, une autre perfection de la charité, à laquelle on n'arrive que par le progrès spirituel, analogue au développement naturel, ainsi le chrétien s'abstient des choses même licites pour accomplir plus librement ses devoirs envers Dieu. »

C'est trop évident : il suffit d'être enfant pour appartenir à l'espèce humaine, mais cela ne suffit pas, bien sûr, pour être parfaitement homme; bien plus, en vertu d'une loi nécessaire l'enfant doit grandir sous peine, non pas de rester un enfant, mais de devenir un nain difforme. De même, il suffit d'avoir un degré infime de charité pour éviter la transgression du précepte de l'amour, mais cela ne suffit pas, c'est trop clair, pour *accomplir parfaitement ce premier précepte*, supérieur à tous les autres et à tous les conseils. Bien plus, si le commençant ne grandit pas dans la charité, il ne reste pas un commençant, mais il devient un *anormal* et comme un nain au point de vue spirituel. Il a, par exemple, une foi et une piété pour ainsi dire embryonnaires avec une culture littéraire, scientifique ou professionnelle très développée; la disproportion est manifeste, l'équilibre manque absolument, les objections surgissent, déconcertent et déroutent l'esprit; la semence divine qui est en lui, faute de développement, court grand risque de mourir, comme il

est dit dans la parabole du semeur (1). Sur la voie du salut, les anormaux ne sont sûrement pas les vrais mystiques et les saints, mais les attardés et les attiédis.

Ce point de doctrine, de toute évidence, est capital dans la vie spirituelle. Il est surprenant qu'il soit souvent méconnu ou tout au moins oublié. La perfection de la charité n'est pas seulement conseillée, mais commandée comme la fin à laquelle tout chrétien doit tendre sinon par la pratique des conseils, du moins par leur esprit en grandissant toujours dans la charité. S. S. Pie XI le rappelait dernièrement dans son Encyclique sur la spiritualité de saint François de Sales (2). Rejeter cette doctrine, c'est, ni plus ni moins, supprimer la cause finale dans la question qui nous occupe (3).

(1) « Des grains tombèrent le long du chemin, et les oiseaux du ciel vinrent et les mangèrent. D'autres, tombés sur un sol pierreux, levèrent aussitôt parce que la terre était peu profonde. Mais le soleil s'étant levé, la plante frappée de ses feux, et n'ayant pas de racine, sécha. » Matth. XIII, 4.

(2) Nous l'avons citée dans notre avant-propos.

(3) Cette vérité a été récemment bien mise en lumière par S. Ém. le cardinal Mercier dans son beau livre *La Vie Intérieure, appel aux âmes sacerdotales*, 1919, p. 98... Il en conclut : « Tous aussi nous « sommes appelés à monter vers les sommets de la perfection : à « monter, du stade de vie où la crainte de perdre la charité est le « mobile ordinaire et prédominant de la conduite, à celui où l'âme « se laisse plus volontiers guider par des intentions de progrès « dans la vertu ; à monter plus haut encore, jusqu'au détache- « ment complet du créé et à l'esprit d'union à Dieu seul pour Lui « seul. Il y a, à cet égard, dans le monde et même parfois dans le « clergé, des préjugés funestes, profonds, que nous devons, de « commun accord, nous appliquer à extirper. Oui, redisons-le, « tout le monde est appelé à la plénitude de la perfection évangé- « lique... A tous, il est dit : « *Soyez donc parfaits, comme votre « Père céleste est parfait* » (Matth. V, 48). « A tous, dit le catéchisme « du Concile de Trente, *Pars II, de Matrimonii sacramento*, les « Pasteurs du peuple fidèle doivent recommander la vie par- « faite..., source du bonheur le plus complet que l'homme puisse « goûter ici-bas. » Pour tous, la sainte Liturgie demande la grâce

Lorsqu'une âme, après avoir vécu longtemps dans le péché mortel, revient à Dieu, il ne suffit pas qu'elle se préserve des rechutes et évite les occasions du mal, elle doit monter plus haut. Le précepte de l'amour, nous venons de le voir, n'a pas de limites; il ne s'arrête pas à un certain degré, après lequel il n'y aurait plus qu'un conseil; mais il nous commande de grandir toujours dans la charité, sans nous arrêter jamais. Dieu. qui est le bien infini, mérite d'être aimé sans mesure, le plus possible, toujours davantage « de tout notre cœur, de toute notre âme, de toutes nos forces, de tout notre esprit ». Et seuls les saints observent *parfaitement* cette grande loi qui est l'âme de la vie chrétienne (1).

« de ne point se laisser ballotter par les fluctuations du monde, « mais de garder le cœur fixé sur Celui qui, seul, peut nous ren- « dre vraiment heureux » (*Or. dom. IV post Pascha*).

(1) On objectera peut-être : Le précepte n'oblige pourtant pas à faire un acte de charité à chaque minute, et donc tel acte de charité, non obligatoire, n'est que de conseil.

Passerini répond justement (*op. cit.*, p. 50, n. 72) : Cet acte n'est pas obligatoire comme chose à réaliser immédiatement, c'est vrai; mais il l'est comme *fin intermédiaire* à laquelle il faut tendre.

On insiste : Mais il n'est pas de précepte que cet acte soit plus intense que le précédent, car ce qui tombe sous le précepte, c'est la substance de l'acte et non pas le mode plus ou moins parfait.

Même réponse : Cela est le précepte au moins à titre de *fin* vers laquelle il faut tendre; car l'homme doit aspirer à aimer Dieu toujours davantage. Et, comme l'explique saint Thomas, I^a II^ae, q. 100, a. 10, ad 2 : « Si celui qui honore ses parents, est *tenu* de les honorer par un motif de charité surnaturelle, *ex caritate*, cela ne provient pas du précepte particulier : *Honore tes parents*, mais du précepte suprême : *Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur.* » De la sorte, ce qui tombe sous le précepte inférieur, c'est la substance de l'acte, mais le mode de l'acte est commandé par le précepte suprême. Cf. II^a II^ae, q. 44, a. 1, ad 1. De plus, sous le précepte de la charité tombe le mode qui est exprimé par les mots *de tout ton cœur*, cf. II^a II^ae, q. 44, a. 4, ad 1, et aussi l'ordre de la charité : *Ibid.*, a. 8.

B. — *Trois conséquences du précepte de l'amour de Dieu*

Nous voudrions noter ici trois conséquences importantes de cette haute doctrine : le premier précepte, supérieur à tous les autres et à tous les conseils, n'a pas de limites; par lui la perfection de la vie chrétienne est non seulement conseillée, mais commandée à tous, sinon comme *matière* ou chose à réaliser immédiatement, du moins comme *fin* à laquelle chacun doit tendre, selon sa condition.

*
* *

Si la charité du chrétien doit toujours grandir jusqu'à la mort, en arrêter le développement c'est aller contre la loi de l'amour de Dieu; ainsi s'explique la parole de plusieurs Pères de l'Église : « *Dans la voie de Dieu, qui n'avance pas recule* ». Si la vie ne monte pas, elle descend. L'âme ne peut vivre sans amour; si elle s'arrête dans l'amour de Dieu, elle retombe dans l'égoïsme.

C'est le danger des actes imparfaits (*actus remissi*, disent les théologiens), qui procèdent de la charité, mais sont inférieurs en intensité au degré que cette vertu a atteint en nous. Il faut à leur sujet noter trois choses :

1° Ces actes sont encore méritoires, mais. selon saint Thomas et les meilleurs théologiens, ils n'obtiennent *pas aussitôt* une augmentation de charité; ils ne l'obtiendront que lorsque nous ferons un acte plus fervent, égal ou supérieur au degré de notre vertu;

de même, dans l'ordre naturel, une amitié vertueuse ne grandit vraiment que par des actes plus généreux (1).

2° Les actes de charité relativement trop faibles pour le degré où nous en sommes *marquent même un déficit*, en ce sens que l'âme en état de voie doit progresser tous les jours, au lieu de rester stationnaire, comme un enfant dont la croissance s'arrêterait.

3° Enfin ces actes nous *disposent à revenir positivement en arrière*, car par suite de leur faiblesse ils laissent renaître des inclinations désordonnées, qui portent au péché véniel et peuvent finir par prévaloir ou conduire à la mort spirituelle. — La vertu de charité diminue-t-elle ainsi directement? — Non pas directement en elle-même; mais son rayonnement, son influence s'affaiblissent, par suite des obstacles qui peu à peu s'accumulent autour d'elle, telle la lumière d'une lanterne qui, tout en gardant son intensité, éclaire de moins en moins parce que les verres de la lanterne sont de plus en plus ternis et souillés par les éclaboussures du chemin (2).

(1) Cf. S. Thomas, IIa IIae, q. 24, a. 6, ad 1m : « Quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum; non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum. » *Ibid.*, ad 2m : « Etiam in generatione virtutis acquisitae non quilibet actus complet generationem virtutis, sed quilibet operatur ad eam, ut disponens; et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium præcedentium, reducit eam in actum ; sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem. » Item, Ia IIae, q. 114, a. 8, ad 3m. — Voir sur ce point les commentateurs de saint Thomas, Traité de la charité.

(2) Les théologiens enseignent communément avec saint Thomas IIa IIae, q. 24, a. 10, que la *vertu de charité*, bien qu'elle puisse se perdre par le péché mortel, *ne diminue pas directement en elle-même* par le péché véniel, ni par la cessation des actes. Le péché véniel en effet est un désordre qui porte sur les moyens, sans atteindre

De la sorte l'âme attardée recule, comme l'homme intelligent qui cesse d'appliquer son intelligence à l'étude. Si, ayant déjà cinq talents, nous agissons comme si nous n'en avions que deux ou même quatre, nous ne faisons pas assez fructifier le trésor qui nous est confié; il y a là une négligence, de la paresse spirituelle, qui nous empêche d'observer parfaitement le précepte de l'amour, la loi foncière de la vie chrétienne. On voit par là que l'acte méritoire trop faible est une imperfection qui dispose au péché véniel, comme celui-ci au péché mortel.

Le progressant, qui se contente d'agir comme un commençant, cesse de progresser, il devient une *âme attardée*. Le nombre de ces âmes est considérable, on n'y réfléchit pas assez. Combien pensent à développer leur intelligence, à étendre leurs connaissances, leur activité extérieure ou celle du groupe dont ils font partie (en quoi il peut y avoir pas mal d'égoïsme ou de *nosisme*), et pensent assez peu à grandir dans la charité surnaturelle, qui devrait avoir en nous la première place, et inspirer, vivifier toute notre vie, l'associer intimement à la grande vie de l'Église et à celle du Christ! Et combien d'âmes attardées finissent par devenir des âmes *attiédies*, lâches et insouciantes, sur-

la fin dernière, objet de la charité. Et comme cette vertu est *infuse*, et non pas acquise par la répétition des actes, elle n'est pas non plus *directement* augmentée par eux, ni diminuée en elle-même par leur cessation.

Cependant cette inactivité et les péchés véniels *diminuent indirectement la charité*, parce qu'ils en empêchent l'application ou l'influence, et laissent se former de mauvaises habitudes, obstacles au rayonnement de la charité. Ces obstacles méritent que Dieu diminue ses grâces actuelles spéciales, et ils disposent enfin au péché mortel.

tout lorsque la tournure de leur esprit les porte au scepticisme et à la raillerie; à la longue elles peuvent s'endurcir, et il devient parfois plus difficile de les ramener à une vie fervente, que d'obtenir la conversion d'un grand pécheur (1).

Certains auteurs modernes ne pensent pas assez au nombre considérable d'âmes attardées qui se trouvent dans la catégorie dite des progressants. Ils décrivent alors la *voie illuminative* en se contentant parfois un peu trop de montrer *ce qu'elle est assez généralement de fait,* c'est-à-dire notablement inférieure à la contemplation infuse, qui apparaît ainsi comme une grâce extraordinaire. Saint Jean de la Croix au contraire, à la suite des plus grands maîtres, a montré *ce qu'elle doit être pour répondre pleinement à son grand nom.* De ce point de vue supérieur, on ne s'étonne pas qu'il fasse commencer cette voie illuminative ou des progressants avec la nuit passive des sens ou le début de la *contemplation infuse*, qui apparaît alors dans le développement normal de la vie intérieure (2).

Cette première conséquence : « *qui n'avance pas recule* », montre que le progrès de la charité doit être incessant, elle ouvre ainsi les plus grandes perspectives.

(1) Voir, sur les âmes attardées et attiédies, SAUDREAU, *Degrés de la vie spirituelle*, 5e éd., t. I, p. 46, 49...

(2) *Nuit obscure*, l. I, c. 1 (d'après l'édition critique espagnole) : « Les âmes commencent à entrer dans cette nuit obscure (passive), quand Dieu même les dégage peu à peu de l'état des *commençants*, celui où l'on médite dans la voie spirituelle, et les introduit dans l'état des *progressants*, qui est celui des contemplatifs. Il faut qu'ils passent par cette voie pour devenir *parfaits*, ce qui veut dire pour atteindre la divine union de l'âme avec Dieu. » — *Nuit obscure*, l. I, c. 14 : « L'âme est donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans

*
* *

Autre conséquence : *Tous les chrétiens, chacun selon sa condition, doivent tendre à la perfection de la charité.* C'est pour eux une obligation *générale* et non pas spéciale comme pour le religieux et le clerc.

Le religieux doit tendre à la perfection de par ses vœux, en pratiquant les conseils de pauvreté, chasteté, obéissance et la règle de son ordre. Cette obligation spéciale le constitue même dans l'état de perfection, sans le rendre de suite parfait. Elle s'identifie avec celle d'observer les vœux (1), dont la transgression en matière grave est un péché mortel. Dans la voie du progrès, telle qu'elle lui est tracée par sa règle, le religieux ne peut jamais dire : c'est assez; il doit toujours aspirer plus haut.

Le prêtre non religieux, sans être dans l'état de perfection, doit tendre à celle-ci, à raison de l'ordre sacré qu'il a reçu; et, même s'il n'a pas charge d'âmes, il est obligé à une sainteté intérieure plus grande que celle requise pour un religieux non prêtre : « Par un ordre sacré, dit saint Thomas, le clerc est consacré aux ministères les plus dignes, par lesquels il devient le ministre du Christ lui-même dans le sacrement de l'autel, ce qui requiert une plus grande sainteté intérieure, que celle exigée par l'état religieux (2). »

la voie de l'esprit que suivent les *progressants* et les avancés, et qu'on nomme aussi *voie illuminative* ou voie *de contemplation infuse.* » Nous avons déjà cité ce texte très important, qu'on ne saurait trop méditer.

(1) Cf. SALMANTICENCES, *Theol. moralis*, t. IV, de Statu religioso, initio.

(2) SAINT THOMAS, IIa IIae, q. 184, a. 8. — On lit aussi, *ibid.*, à

Le simple chrétien, lui, doit tendre à la perfection de la charité selon l'obligation générale du premier précepte. Comment? En évitant le péché mortel et véniel, en ayant *l'esprit des conseils*, sans s'astreindre à pratiquer ceux qui ne répondent pas à sa condition, et en grandissant ainsi dans la charité jusqu'à la mort (1). Si le chrétien suit généreusement cette voie, il sera appelé, non seulement d'une façon éloignée, mais d'une façon prochaine et même efficace, à une haute perfection, à laquelle il peut parvenir en restant dans l'état de mariage. Tous donc *doivent* grandir dans la charité, chacun selon sa condition, de simple fidèle, de prêtre séculier, ou de religieux, ou encore

l'article 6 : « Il faut posséder la perfection intérieure pour accomplir dignement les actes du sacerdoce »; et à l'article 8 : « Si l'on compare le prêtre religieux, qui a charge d'âmes, au prêtre non religieux qui a aussi charge d'âmes, ils sont égaux par *l'ordre* et *l'office* ou fonction, mais le premier est supérieur au second par *l'état* de vie, puisqu'il est dans l'état de perfection. Si le prêtre religieux n'a pas charge d'âmes, il est supérieur au curé par *l'état*, inférieur par *l'office*, et égal par *l'ordre*. » Et le saint Docteur ajoute que la bonté ou perfection de l'état religieux, où l'on s'engage pour toujours, est supérieure à celle d'un *office* de curé qui n'oblige pas pour toute la vie. Quant à la *difficulté* de persévérer dans le bien, elle est plus grande pour le prêtre qui vit dans le monde, à cause des *obstacles* qui s'y rencontrent. Dans la vie religieuse il y a une autre difficulté, celle qui vient de la *dignité de l'œuvre* à accomplir : la pratique de l'obéissance, de la pauvreté, l'austérité des observances. Or cette seconde difficulté augmente le mérite, ce qui n'est pas toujours vrai de la difficulté qui provient des obstacles extérieurs, car il se peut qu'on n'aime pas assez la vertu, pour éloigner ces obstacles et quitter la vie séculière. Cf. *ibid.* ad 6^{m}.

(1) On lit dans le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne, c. 47 (trad. Hurtaud, t. I, p. 158) : « Comme les conseils sont liés aux commandements, personne ne peut observer les commandements sans observer les conseils au moins spirituellement. Si l'on possède les richesses du monde, on doit les posséder avec humilité... et un cœur détaché. »

chacun selon sa condition de commençant, de progressant ou de parfait (1).

En ce sens, Notre-Seigneur a dit à tous : « *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* (2) », non pas seulement comme le sont les anges, mais comme Dieu même, puisque nous avons reçu une participation non pas seulement de la nature angélique, mais de la nature divine, et que cette participation, la grâce sanctifiante, est la vie éternelle commencée, qui s'épanouira dans la gloire, où nous verrons Dieu comme Il se voit et l'aimerons comme Il s'aime.

Dans le même sens saint Pierre écrit pour tous les fidèles : « Ayant donc dépouillé toute malice et toute fausseté, la dissimulation, l'envie et toute sorte de médisance, comme des enfants nouvellement nés, désirez ardemment le pur lait spirituel, afin qu'il vous fasse *grandir pour le salut*, si vous avez goûté que le Seigneur est bon. Approchez-vous de lui, pierre vivante, rejetée des hommes, il est vrai, mais choisie, et précieuse devant Dieu; et, vous-mêmes comme des pierres vivantes, entrez dans la structure de l'édifice, pour former un temple spirituel, un sacerdoce saint, afin d'offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu, par Jésus-Christ (3). » « *Croissez dans la grâce* et dans la connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ (4). » — Saint Paul nous enseigne aussi : « Confessant la vérité, continuons à *croître à tous égards dans la charité* en union avec celui qui est le chef, le Christ (5). » « C'est pourquoi... nous ne cessons de prier Dieu pour vous, et de demander que vous ayez

(1) Cf. S. Thomas, *in Ep. ad Hebr.* x, 25. — (2) *Matth.* v, 48. — (3) I Petr. ii, 2. — (4) II Petr. iii, 18. — (5) *Ephes.* iv, 15.

la pleine connaissance de sa volonté en toute sagesse et intelligence spirituelle, pour vous conduire d'une manière digne du Seigneur et lui plaire en toutes choses, produisant du fruit en toutes sortes de bonnes œuvres et faisant des progrès dans la connaissance de Dieu, fortifiés par sa puissance glorieuse, pour tout supporter avec patience et avec joie (1). »

— « Aussi, laissant de côté les premiers éléments de la doctrine chrétienne, *élevons-nous à l'enseignement des parfaits* (2). »

Sur ce dernier texte de saint Paul, saint Thomas remarque :

— « Quant au jugement sur lui-même, l'homme ne doit pas s'estimer parfait, mais il doit être toujours comme quelqu'un qui marche et tend plus haut, selon le mot de l'Apôtre : « Ce n'est pas que j'aie déjà saisi le prix ou que j'aie déjà atteint la perfection (3). » Quant au progrès à réaliser, l'homme doit toujours s'efforcer d'arriver à la perfection : « *oubliant ce qui est derrière moi, et me portant de tout moi-même vers ce qui est en avant* (4) ». Car, comme le dit saint Bernard, dans la voie de Dieu ne pas avancer c'est reculer... Ce n'est pas à dire, bien sûr, que tous soient tenus à la perfection en quelque sorte extérieure, qui consiste par exemple dans la pauvreté volontaire et la virginité... Mais tous doivent tendre à la perfection intérieure de la charité..., car si quelqu'un ne voulait pas aimer Dieu davantage, il manquerait à ce qu'exige la charité (5) ». « Celui qui ne voudrait pas toujours

(1) *Coloss.* I, 10. — (2) *Hebr.* VI, 1. — (3) *Philipp.* III, 12. — (4) *Ibid.*

(5) S. THOMAS, *in Ep. ad Hebr.*, VI, 1 : « Quantum ad progressum

devenir meilleur, ne pourrait en cela éviter de mépriser ce qui est digne de tout respect (1). »

Saint François de Sales enseigne la même doctrine (2), en citant ces paroles de l'Écriture : « *Qui est juste, qu'il soit derechef justifié, et qui est saint, qu'il soit encore plus sanctifié* (3). *Le sentier des justes est comme la brillante lumière du matin, dont l'éclat va croissant jusqu'au milieu du jour* (4). *Comme le coureur dans le stade, courez afin de remporter le prix* (5). Si vous suivez le Christ, vous irez et courrez toujours, car il ne s'arrêta jamais, mais continua la course de

ad perfectionem semper debet niti homo transire ad statum perfectum... In via enim Dei non progredi est regredi, ait Bernardus... Duplex est perfectio, una scilicet exterior, quae consistit in actibus exterioribus qui sunt signa interiorum, sicut virginitas, voluntaria paupertas. Et ad hanc non omnes tenentur. Alia est interior, quae consistit in dilectione Dei et proximi, secundum illud ad Col. 3 : « Charitatem habete, quod est vinculum per« fectionis », et ad perfectionem hujusmodi non omnes tenentur, *sed omnes tenentur ad eam tendere, quia si quis nollet plus diligere Deum, non faceret quod exigit caritas.* »

(1) S. Thomas, *in Matth.* XIX, 12 : « Quantum ad actus exteriores, quia non tenetur ad incertum, non tenetur homo ad meliora ; sed quantum ad affectum, tenetur ad meliora. Unde *qui non semper vellet esse melior, non posset sine contemptu velle.* » De même on lit IIa IIae, q. 186, a. 2, ad 2m : « Omnes tam saeculares quam religiosi tenentur aliqualiter facere quidquid boni possunt ; omnibus enim communiter dicitur Eccl. IX : *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare.* Est tamen aliquis modus hoc praeceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status : dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritualem profectum. »

(2) *Traité de l'Amour de Dieu*, I. III, c. 1.

(3) Apoc. XXII, 11.

(4) *Proverbes*, IV, 18.

(5) I *Cor.* IX, 24.

son amour et obéissance *jusqu'à la mort, et la mort de la croix* (1). »

Selon cette même loi, en Marie, préservée de toute faute, le progrès de la charité, ici-bas, fut continuel. Il n'était pas même interrompu par le sommeil, car la science infuse qu'elle avait reçue tenait toujours en éveil la partie supérieure de son âme, et ses actes méritoires ne cessaient pas plus que les battements de son cœur (2). La plénitude initiale de grâce, qu'elle avait reçue dès l'instant de son immaculée conception, était ainsi multipliée par chaque acte de charité, plus intense que le précédent, multipliée incessamment selon une progression merveilleuse que nous ne saurions calculer (3).

Prodigieuse *accélération du progrès de l'amour divin*, lorsque dans une âme rien ne l'arrête! La raison demeure interdite devant ce chef-d'œuvre de Dieu. Est-ce croyable? Si pourtant nous regardons autour de nous, nous trouvons jusque dans le monde des corps une similitude éloignée de cette admirable loi de la vie spirituelle : Tout corps, qui tombe librement dans le vide, prend un mouvement uniformément accéléré, dont la vitesse croît proportionnellement au temps de la chute (4). C'est un cas particu-

(1) *Philipp.* II, 8. Voir sur l'obligation générale pour tout chrétien de tendre, selon sa condition, à une charité toujours plus parfaite, PASSERINI, *de Statibus hominum*, p. 758, n. 13 ; G. BARTHIER, O. P., *De la perfection chrétienne et de la perfection religieuse*, 1907 (Lethielleux), t. I, p. 315-373; P. A. WEISS, O. P., *Apologie des Christenthums*, vol. 5, index : Vollkommenheit.

(2) « Ego dormio et cor meum vigilat ». *Cant.* V, 2.

(3) Cf. HUGON, O. P., *Marie, mère de la divine grâce*, p. 112-124.

(4) De la sorte, en cinq secondes, la vitesse initiale, multipliée par le temps, augmente selon la progression suivante : 20, 20 × 2, 20 × 3, 20 × 4, 20 × 5, ou 20, 40, 60, 80, 100.

lier de la loi de la gravitation universelle, qui — on n'y pense pas assez — s'applique analogiquement dans l'ordre spirituel. Si les corps s'attirent en raison directe de leurs masses et en raison inverse du carré de leur distance, de même les âmes sont d'autant plus attirées par Dieu, qu'elles sont plus près de Lui par l'intensité de leur charité surnaturelle. Dans une âme qui serait toujours fidèle, le progrès de l'amour de Dieu, ne rencontrant pas d'obstacle, serait donc uniformément accéléré et d'autant plus intense que la vitesse initiale ou la grâce première aurait été plus grande. Cela nous fait entrevoir ce que dut être ce progrès dans l'âme de la Vierge, en qui la grâce initiale était supérieure à celle de tous les saints et de tous les anges réunis, comme le diamant vaut plus à lui seul que toutes les autres pierres précieuses. Marie pouvait aussi éviter non seulement chaque péché véniel, mais tous pris collectivement, et elle ne fut jamais au-dessous de ce qu'elle pouvait, jamais le progrès de l'amour de Dieu ne trouva en elle le moindre obstacle, ni le moindre retard.

Saint Thomas, qui n'ignorait pas que les corps tombent d'autant plus vite qu'ils se rapprochent de la terre (1), avait noté aussi cette *accélération* du progrès

(1) S. Thomas, *in I de Cœlo*, lect. 17, fin : « velocitas corporis gravis est major, quanto grave corpus amplius descendit »; et saint Thomas expliquait ce fait par la théorie aristotélicienne du lieu naturel : « causa hujusce accidentis est, quod quanto corpus grave magis descendit, tanto magis confortatur gravitas ejus propter propinquitatem ad proprium locum », *ibid.* — Item I^{a} II^{ae}, q. 35, a. 6, où il est dit que, à l'opposé du mouvement violent, tout mouvement naturel est plus intense à la fin qu'au début, car il approche du terme qui convient à la nature du mobile et qui l'attire comme une fin.

de la charité en l'âme des saints dans la mesure où ils se rapprochent de Dieu : « Ceux, dit-il, qui sont en état de grâce *doivent* d'autant plus grandir en elle, qu'ils s'approchent davantage de la fin (1). » C'est ainsi qu'il entendait le mot de l'Épître aux Hébreux, x, 25 : « Exhortons-nous les uns les autres, et cela d'autant plus que nous voyons s'approcher le jour », d'autant plus que nous approchons du terme du voyage.

*
* *

Troisième conséquence : Si la perfection de la charité tombe sous le précepte, comme la fin vers laquelle il faut tendre, bien sûr, *des grâces actuelles nous sont progressivement offertes, proportionnées à ce but à atteindre.* Comment dès lors ne pas espérer y parvenir et faire une question d'humilité de ne pas prétendre monter si haut? Le Christ Jésus ne cesse de nous dire : *Sursum corda*, et il ajoute : *Sans moi vous ne pouvez rien faire* ; si vous montez, ne vous glorifiez pas en vous-même, c'est moi qui vous porte, qui vous élève, qui constamment vous donne la vie et veux vous la donner toujours plus abondante, pour que vous répondiez toujours plus parfaitement au précepte de mon Père. La charité parfaite telle qu'elle existe dans l'union transformante apparaît ainsi de plus en plus comme le sommet du développement normal de la grâce baptismale. Il semble bien difficile maintenant d'admettre la discussion possible sur ce

(1) « Qui sunt in gratia quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere », *in Epist. ad Hebraeos*, x, 25, supra haec verba : « tanto magis quanto videritis appropinquantem diem ».

point (1). Et dire que des âmes contemplatives ont tant souffert pour avoir voulu douter de cette munificence de Dieu pour le baptisé ! Leur cœur avait raison de réclamer contre ces doutes de leur esprit. Comme tout s'enchaîne, se lie en une suave harmonie dans la vérité de Dieu ! Et comme il devait faire calme dans l'esprit d'un saint Augustin, d'un saint Thomas, qui vivaient habituellement dans la contemplation pacifiante de l'Être et de l'Unité de Dieu ! Quel amour jaillit aussi de la connaissance savoureuse du précepte suprême et de la grâce offerte pour l'accomplir de mieux en mieux ! Quelque sublime que soit le degré où la miséricorde divine élève une âme ici-bas, celle-ci doit se dire : Si, dans le temps qui me reste à vivre sur terre, je ne monte pas plus haut, c'est de ma faute. Il y a pour le degré de sainteté et le degré de gloire, que nous aurons au ciel, le

(1) En vertu du principe énoncé dans cet article on s'explique que des théologiens thomistes comme Philippe de la Sainte-Trinité, Vallgornera, Antoine du Saint-Esprit, soutiennent non seulement que *tous peuvent louablement* désirer la contemplation infuse et l'union fruitive, mais que *tous le doivent*, ce qui au premier abord paraît exagéré et le serait s'ils parlaient d'une obligation spéciale (qui peut exister pour un religieux contemplatif). Ils parlent seulement d'une obligation générale fondée sur le premier précepte, qui nous fait à tous un devoir de tendre vers la perfection du ciel, et par suite vers ce qui se trouve normalement sur la route du ciel, même à un degré très élevé, vers ce qui est le prélude normal de la vision béatifique. Par là s'expliquent les thèses que ces théologiens formulent de même dans leur théologie mystique aux chapitres de la contemplation infuse et de l'union fruitive : « *Debent omnes ad contemplationem supernaturalem aspirare. Debent omnes, et maxime Deo specialiter consecratae animae, ad actualem fruitivam unionem cum Deo aspirare et tendere.* » Nous avons déjà indiqué ces deux thèses, nous aurons l'occasion d'y revenir.

même profond mystère que pour le salut : c'est la bonté de Dieu qui suscite la nôtre, nous sauve et nous fait avancer; c'est la mauvaise volonté de la créature qui la perd, ou tout au moins la retarde sur voie de l'éternité : *Perditio tua, Israel, tantummodo in me auxilium tuum* (1). Les profondeurs de l'humilité s'ouvrent alors pour l'âme contemplative, en même temps que les abîmes de la miséricorde divine, où elle se voit plongée de plus en plus. A la misère, qui très humblement supplie, répond la hauteur de l'infinie miséricorde, qui s'incline pour nous donner la force de réaliser toujours mieux le premier précepte, loi génératrice et leitmotiv de toute notre vie. N'est-ce pas ce que chante le psaume XLI, 7 : « Mon âme est abattue au-dedans de moi, aussi je pense à toi et je crie vers toi... L'abîme appelle l'abîme quand grondent tes cataractes... Ainsi je supplie le Dieu de ma vie... Espère en Lui, je ne cesserai de le prier et de le louer, Lui, mon salut et mon Dieu ! » Cette grande poésie des psaumes nous est révélée pour être entendue, mais pour la bien entendre et pour qu'elle fasse vibrer les profondeurs de l'âme, ne faut-il pas avoir reçu cette contemplation infuse, qui élève l'esprit et le cœur jusqu'à la source d'eau vive et à la lumière de vie? C'est de cette contemplation et de ses degrés que nous devons parler maintenant.

(1) OSÉE, XIII, 9 : « Ce qui te perd, Israël, c'est que tu es contre moi, contre Celui qui est ton secours. »

CHAPITRE IV

La Contemplation et ses degrés

Nous avons déterminé, à la lumière de la Révélation et à celle de l'expérience, ce qu'est et doit être la pleine perfection de la vie chrétienne. Il nous reste à voir maintenant si elle suppose véritablement la contemplation infuse ou mystique. Après avoir analysé le premier des deux termes du problème, nous devons examiner le second.

Dans ce but, après avoir rappelé ce que doit être la prière en général et l'oraison commune, nous considérerons 1° les divers sens des mots « contemplation », « ordinaire » et « extraordinaire »; 2° la description de la contemplation mystique et de ses degrés d'après les saints les plus autorisés; 3° nous chercherons ce que la contemplation infuse ne requiert pas essentiellement; 4° ce qui la constitue et de quel principe elle procède. Nous serons ainsi amenés à voir si elle est de soi extraordinaire, comme une faveur miraculeuse, ou si elle appartient au plein développement normal de la vie de la grâce ici-bas.

ARTICLE I

La prière en général et l'oraison commune

Tout d'abord il importe de se faire une juste idée de la prière en général et de se rappeller ce que saint Augustin et saint Thomas nous enseignent de la prière de demande (1).

§ I. — *La prière de demande*

Nous avons l'air de croire parfois que la prière est une force qui aurait son premier principe en nous, et par laquelle nous essayerions d'incliner la volonté de Dieu, par manière de persuasion. Et aussitôt notre pensée se heurte à cette difficulté, souvent formulée par les incrédules, en particulier par les Déistes : la volonté de Dieu personne ne peut la mouvoir, personne ne peut l'incliner. Dieu sans doute est la bonté qui ne demande qu'à se donner, Dieu est la miséricorde toujours prête à venir au secours de celui qui souffre et qui implore, mais il est aussi l'Être parfaitement immuable. La volonté de Dieu de toute éternité est aussi inflexible qu'elle est miséricordieuse. Personne ne peut se vanter d'avoir éclairé Dieu, de lui avoir fait changer de volonté. « Ego sum Dominus, et non mutor ». Par son décret providentiel for-

(1) Cf. IIa IIae, q. 83, a. 2.

tement et suavement l'ordre du monde, la suite des événements, sont irrévocablement fixés d'avance. Faut-il conclure que notre prière ne peut rien, qu'elle vient trop tard, que si nous prions aussi bien que si nous ne prions pas, ce qui doit arriver arrivera?

La parole de l'Évangile demeure : « Demandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira. » — La prière, en effet, n'est pas une force qui aurait son premier principe en nous, ce n'est pas un effort de l'âme humaine, qui essaierait de faire violence à Dieu, pour lui faire changer ses dispositions providentielles. Si l'on parle ainsi quelquefois, c'est par métaphore, c'est une manière humaine de s'exprimer. En réalité la volonté de Dieu est absolument immuable, mais c'est précisément dans cette immutabilité qu'est la source de l'infaillible efficacité de la prière.

C'est au fond très simple : la vraie prière par laquelle nous demandons pour nous, avec humilité, confiance et persévérance, les biens nécessaires à notre sanctification, est infailliblement efficace, parce que Dieu, qui ne peut se dédire, a décrété qu'elle le serait, et parce que Notre-Seigneur nous l'a promis. (IIa IIae, 83, 15.)

Un Dieu qui n'aurait pas prévu et voulu de toute éternité les prières que nous lui adressons, c'est là une conception aussi puérile que celle d'un Dieu qui s'inclinerait devant nos volontés et changerait ses desseins. Non seulement tout ce qui arrive a été prévu et voulu ou tout au moins permis d'avance par un décret providentiel, mais *la manière* dont les choses arrivent, les causes qui produisent les événements, tout cela est fixé de toute éternité par la Providence. Dans tous les

ordres, physique, intellectuel et moral, en vue de certains effets, Dieu a préparé les causes qui les doivent produire. Pour les moissons matérielles, il a préparé la semence; pour féconder une terre desséchée, il a voulu une pluie abondante; pour une victoire qui sera le salut d'un peuple, il suscite un grand chef d'armée; pour donner au monde un homme de génie, il a préparé une intelligence supérieure, servie par un cerveau mieux fait, par une hérédité spéciale, par un milieu intellectuel privilégié. Pour régénérer le monde aux périodes les plus troublées, il a décidé qu'il y aurait des saints. Et pour sauver l'humanité, dès toujours la divine Providence avait préparé la venue du Christ Jésus. Dans tous les ordres, du plus infime au plus élevé, en vue de certains effets, Dieu dispose les causes qui les doivent produire. Pour les moissons spirituelles comme pour les matérielles, il a préparé la semence, et la moisson ne s'obtiendra pas sans elle.

Eh bien, la prière est précisément une *cause* ordonnée à produire cet effet, qui est l'obtention des dons de Dieu, nécessaires ou utiles au salut. Toutes les créatures ne vivent que des dons de Dieu, mais la créature intellectuelle est seule à s'en rendre compte. Les pierres, les plantes, les animaux reçoivent sans savoir qu'ils reçoivent. L'homme, lui, vit des dons de Dieu, et il le sait; si le charnel l'oublie, c'est qu'il ne vit pas en homme; si l'orgueilleux ne veut pas en convenir, c'est qu'il n'y a pas de pire sottise que l'orgueil. L'existence, la santé, la force, la lumière de l'intelligence, l'énergie morale, la réussite de nos entreprises, tout cela est le don de Dieu, mais par-dessus tout la grâce, qui nous porte au bien salutaire, nous le fait accomplir, et nous y fait persévérer.

Faut-il s'étonner que la divine Providence ait voulu que l'homme, puisqu'il peut comprendre qu'il ne vit que d'aumônes, demandât l'aumône? Ici comme partout Dieu veut d'abord l'effet final, puis il ordonne les moyens et les causes qui le doivent produire. Après avoir décidé de donner, il décide que nous prierons pour recevoir, comme un père, résolu d'avance d'accorder un plaisir à ses enfants, se promet de le leur faire demander. Le don de Dieu voilà le résultat, la prière voilà la cause ordonnée à l'obtenir; elle a sa place dans la vie des âmes pour qu'elles reçoivent les biens nécessaires ou utiles au salut, comme la chaleur et l'électricité ont leur place dans l'ordre physique.

Jésus, qui veut convertir la Samaritaine, lui dit, pour la porter à prier : « Si tu savais le don de Dieu, c'est toi qui m'aurais demandé à boire, et je t'aurais donné de l'eau vive... jaillissant en vie éternelle. »

De toute éternité, Dieu a prévu et permis les chutes de Marie-Madeleine, mais il a ses desseins sur elle, il veut rendre la vie à cette âme morte; seulement il décide aussi que cette vie ne lui sera rendue que si elle le désire, que l'air respirable ne sera rendu à cette poitrine, que si cette poitrine veut s'ouvrir, que si Madeleine veut prier, et il décide aussi de lui donner une grâce actuelle très forte et très douce qui la fera prier. Voilà la source de l'efficacité de la prière. Soyez sûrs que lorsque Madeleine aura prié, la grâce sanctifiante lui sera donnée, mais soyons sûrs aussi que sans cette prière elle restait dans son péché.

Il est donc aussi nécessaire de prier pour obtenir les secours de Dieu dont nous avons besoin pour observer la loi divine et y persévérer, qu'il est nécessaire de semer pour avoir du blé.

Ne disons donc pas : « Que nous ayons prié ou non, ce qui devait arriver arrivera » ; ce serait aussi absurde que de dire : « Que nous ayons semé ou non, l'été venu, si nous devons avoir du blé, nous en aurons. » La Providence porte non seulement sur les résultats, sur les fins, mais aussi sur les moyens à employer, et elle sauvegarde la liberté humaine par une grâce aussi douce qu'elle est forte, « fortiter et suaviter ». « En vérité, en vérité, je vous le dis, ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, Il vous le donnera. »

La prière n'est donc pas une force débile qui aurait son premier principe en nous. La source de son efficacité est en Dieu et dans les mérites infinis de Jésus-Christ. C'est d'un décret éternel de Dieu qu'elle descend, c'est de l'amour rédempteur qu'elle provient, c'est à la miséricorde divine qu'elle remonte. Un jet d'eau ne peut s'élever que si l'eau descend d'une même hauteur. De même quand nous prions, il ne s'agit pas de persuader Dieu, de l'incliner, de changer ses dispositions providentielles, il s'agit seulement d'élever notre volonté à la hauteur de la sienne, pour vouloir avec Lui ce qu'il a décidé de nous donner : les biens utiles à notre sanctification et à notre salut. La prière, loin de tendre à abaisser le Très-Haut vers nous, est donc une élévation de notre âme vers Dieu. Denys compare l'homme qui prie au marin qui, pour aborder, tire sur le câble fixé au rocher du rivage. Ce rocher, qui domine les eaux, est parfaitement immobile; pourtant, pour celui qui est dans la barque, il semble que ce soit le rocher qui avance : en réalité c'est la barque seule qui bouge. De même il nous semble que ce soit la volonté de Dieu qui s'incline en

nous exauçant, c'est la nôtre seule qui monte; nous nous mettons à vouloir dans le temps ce que Dieu voulait pour nous de toute éternité.

Bien loin de s'opposer au gouvernement divin, la prière, coopère ainsi au gouvernement divin. Nous sommes deux à vouloir, au lieu d'un ; cette âme pécheresse pour laquelle nous avons longtemps prié, c'est Dieu qui l'a convertie, mais nous étions l'associé de Dieu, et de toute éternité il avait décidé de ne produire en elle cet effet salutaire qu'avec notre concours.

Mais, cela va sans dire, et c'est un point de doctrine défini par l'Église contre les pélagiens et semipélagiens, nous ne pouvons pas faire une vraie prière sans une grâce actuelle. On ne demande en effet que ce que l'on désire, et il s'agit ici de désirer ce que Dieu veut pour nous et comme il le veut, il s'agit de mettre notre volonté à l'unisson de la sienne. Pour cela il faut qu'il nous attire et que nous nous laissions attirer par lui. « Personne, dit Notre-Seigneur, ne vient à moi, si mon Père ne l'attire. » Et saint Paul ajoute : « Nous ne sommes pas capables de former par nous-mêmes, comme venant de nous-mêmes, la moindre pensée profitable pour le salut », à plus forte raison le moindre désir.

Cependant le pécheur, privé de la grâce sanctifiante, et incapable en cet état de mériter, peut prier. Il suffit d'une grâce actuelle, elle est offerte à tous, et ceux-là seuls en sont privés qui la refusent (1). Au moment où elle lui est accordée, que le pécheur tombe à

(1) Et, comme nous l'avons vu plus haut, chap. II, a. 4, l'homme, s'il ne se suffit pas à lui-même pour désirer et vouloir le bien salutaire, se suffit pour défaillir, et pour défaillir librement. Dieu le relève souvent, pas toujours, c'est là un mystère.

genoux; s'il ne résiste pas, il sera conduit de grâce en grâce jusqu'à la conversion et au salut. Avec humilité, confiance et persévérance, le chrétien toute sa vie doit ainsi demander à Dieu les énergies surnaturelles qu'il lui faut pour atteindre le ciel.

*
* *

On voit par suite *ce que la prière peut nous obtenir*. La fin de la vie des âmes c'est le ciel; à cette fin suprême Dieu surbordonne tous les biens qu'il lui plaît de nous départir, car il ne nous les donne, ceux du corps et ceux de l'âme, que pour la conquête de l'éternité bienheureuse.

La prière ne peut donc nous obtenir que les biens qui sont dans la ligne de notre fin dernière, dans la ligne de la vie éternelle. En dehors de là elle ne peut rien, elle est trop haute pour nous obtenir tel succès temporel sans rapport avec notre salut. Il ne faut pas attendre d'elle ce résultat, pas plus qu'on ne demande à un ingénieur l'office d'un manœuvre (1).

Les biens qui nous acheminent vers le ciel sont de deux sortes : les spirituels, qui nous y conduisent directement, et les temporels, qui peuvent être indirectement utiles au salut, dans la mesure où ils se subordonnent aux premiers.

Les biens spirituels, ce sont la grâce, les vertus, les mérites. La prière est toute-puissante pour obtenir au pécheur la grâce de la conversion, et au juste la grâce actuelle nécessaire à l'accomplissement des devoirs du chrétien. La prière est souverainement efficace pour

(1) IIa IIae, q. 83, a. 5, 6.

nous obtenir une foi plus vive, une espérance plus confiante, une charité plus ardente, une plus grande fidélité à notre vocation. La première des choses que nous devons demander selon le *Pater*, c'est que le nom de Dieu soit sanctifié, glorifié par une foi rayonnante, que son règne arrive, c'est l'objet de notre espérance, que sa volonté soit faite, accomplie avec amour, avec une charité plus fervente. La prière est toute-puissante pour nous obtenir le pain de chaque jour, non seulement celui du corps, mais celui de l'âme, le pain supersubstantiel de l'Eucharistie, et les dispositions nécessaires pour une bonne communion. Elle est efficace pour nous obtenir le pardon de nos fautes avec la disposition intérieure de pardonner au prochain, pour nous faire triompher de la tentation : « Veillez et prier, de peur que vous ne tombiez dans la tentation », disait Notre-Seigneur; pour nous délivrer du mal et de l'esprit du mal, « cette sorte de démon ne se chasse que par la prière et par le jeûne » (Matth. XVII, 20).

Seulement, cela va sans dire, la prière doit être *sincère* : demander de vaincre une passion sans éviter les occasions, demander la grâce d'une bonne mort sans s'efforcer d'avoir une vie meilleure, ce n'est pas une vraie prière, un vrai désir, c'est à peine une velléité. La prière doit aussi être *humble*, c'est un pauvre qui demande ; elle doit être *confiante* en la miséricorde de Dieu, elle ne doit pas douter de son infinie bonté; elle doit être *persévérante* pour montrer qu'elle vient d'un désir profond du cœur (1). Parfois le Seigneur ne semble pas nous exaucer tout de suite, pour éprou-

(1) IIª IIªᵉ, q. 83, a. 15, ad 2ᵐ.

ver notre confiance et la force de nos bons désirs, comme Jésus éprouva la confiance de la Chananéenne par une parole sévère qui semblait un refus : « C'est aux brebis perdues d'Israël que je suis envoyé,... il ne convient pas de donner aux chiens le pain des enfants. » Sous l'inspiration divine, la Chananéenne répondit : « Pourtant, Seigneur, les petits chiens mangent les miettes qui tombent de la table de leur maître. » — « O femme, dit Jésus, ta foi est grande, qu'il te soit fait selon ce que tu demandes » ; et sa fille, qui était tourmentée par le démon, fut désormais délivrée (Matth., XV, 22).

Mais si vraiment nous avons prié avec persévérance et si, malgré nos supplications, Dieu nous laisse aux prises avec la tentation, rappelons-nous l'apôtre saint Paul, qui lui aussi supplia à plusieurs reprises pour être délivré de l'aiguillon qui le tourmentait dans sa chair et qui reçut cette réponse : « Ma grâce te suffit pour vaincre », *sufficit tibi gratia mea.* Croyons avec l'Apôtre que cette lutte nous est profitable, et ne cessons pas de demander la grâce, qui seule peut nous empêcher de faiblir. Apprenons par là notre indigence, apprenons que nous sommes des pauvres, et que l'acte du pauvre consiste à demander. Le chrétien toute sa vie doit mendier les énergies surnaturelles qu'il lui faut pour faire son salut. L'âme humaine ne peut atteindre le ciel que si elle est lancée par Dieu (1); mais une fois lancée, il faut qu'elle vole; la prière est comme le coup d'aile du petit oiseau lancé hors du nid et qui réclame un nouveau secours.

Quant aux biens temporels, la prière peut nous obtenir tous ceux qui doivent, d'une façon ou d'une

(1) Ia, q. 23, a. 1.

autre, nous aider dans notre voyage vers l'éternité : le pain du corps, la santé, la force, la prospérité de nos affaires, la prière peut tout obtenir, à condition que nous demandions avant tout et par-dessus tout à Dieu de l'aimer davantage : « Cherchez le royaume des cieux, et tout le reste vous sera donné par surcroît (1). » Faut-il dire que la prière est inefficace parce que nous n'avons pas obtenu le succès d'une entreprise? Mais si vraiment nous avons prié, nous n'avons pas demandé ce bien temporel pour lui-même, mais seulement dans la mesure où il était utile à notre salut. Si nous ne l'avons pas obtenu, c'est que nous devons nous sauver sans lui. Notre prière n'est pas perdue, nous n'avons pas obtenu ce bien temporel qui nous était inutile, mais nous avons obtenu ou nous obtiendrons une autre grâce plus précieuse.

La prière humble, confiante, persévérante, par laquelle nous demandons pour nous les biens nécessaires au salut est infailliblement efficace, en vertu de la promesse du Seigneur (2). Dieu, en effet, nous commande de travailler à notre salut. Il ajoute : « Sans moi (sans ma grâce) vous ne pouvez rien faire », « demandez, et vous recevrez » ; demandez-la-moi cette grâce, je vous la donnerai, je vous le promets. Bien plus, c'est Lui qui fait jaillir la prière de nos cœurs, qui nous porte à demander ce que de toute éternité Il veut nous accorder. Si une telle prière n'était pas infailliblement efficace, le salut serait impossible, Dieu nous commanderait l'irréalisable, la contradiction serait en Lui, suprême Vérité et suprême Bonté. Les simples comprennent tout de suite la parole de Jésus : « Demandez

(1) Cf. IIª IIªᵉ, q. 83, a. 6.
(2) IIª IIªᵉ, q. 83, a. 15, ad 2ᵐ.

et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira: qui de vous donnera une pierre à son enfant, si celui-ci lui demande du pain, et s'il lui demande un poisson, lui donnera-t-il un serpent? Si donc, méchants comme vous êtes, vous donnez de bonnes choses à vos enfants, à combien plus forte raison votre Père qui est aux cieux donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui les lui demandent! (1) » Telle la prière simple et profonde du paysan rentrant du travail, posant sa bêche devant la porte de l'église et entrant pour dire un *Notre Père*. Quel crime celui qui consiste à arracher cette foi sublime au pauvre, qui par elle se rattache à l'Éternité! Savoir prier pour l'âme, c'est savoir respirer.

La prière est donc une force plus puissante que toutes les forces physiques prises ensemble, plus puissante que l'argent, plus puissante que la science. Ce que tous les corps et tous les esprits créés par leurs propres forces naturelles ne peuvent pas, la prière le peut. « Tous les corps, dit Pascal, le firmament et ses étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits... De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée, cela est impossible et d'un autre ordre... Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité, cela est d'un ordre infiniment plus élevé... (2) » La prière, elle, peut obtenir la grâce, qui nous fera produire cet acte de charité.

La vraie prière joue ainsi dans le monde un rôle infiniment plus grand que la plus étonnante des décou-

(1) Matth. VII, 7; Luc, XI, 9. — (2) *Pensées*, éd. Havet, art. XVII, 1.

vertes. Qui oserait comparer l'influence exercée par un savant incontesté comme Pasteur, à celle qu'exerça par sa prière un saint Paul, un saint Jean, un saint Benoît, un saint Dominique ou un saint François?

Chaque âme immortelle vaut plus que tout le monde physique, elle est comme un univers, *unum versus alia*, puisque par ses deux facultés supérieures, intelligence et volonté, elle s'ouvre sur toutes choses et sur l'Infini. A ces univers en marche vers Dieu, qui sont les âmes, la prière assure deux choses : la lumière surnaturelle qui les dirige, et l'énergie divine qui les pousse. Sans la prière l'obscurité se fait dans les âmes, qui se refroidissent et meurent, comme des astres éteints. Ayons confiance en cette force d'origine divine; rappelons-nous d'où elle vient, rappelons-nous où elle va; c'est de l'Éternité qu'elle descend, d'un décret de l'infinie bonté, c'est à l'éternité qu'elle remonte.

*
* *

§ II. — *L'oraison commune.*
(*Manière très simple de la faire*)

La prière est donc une élévation de l'âme vers Dieu, par laquelle nous voulons dans le temps ce que Dieu veut de toute éternité que nous lui demandions : les divers moyens de salut, surtout le progrès de la charité : « Cherchez le royaume de Dieu, et tout le reste vous sera donné par surcroît. » Mais nous sentons le besoin d'une prière plus intime, où notre âme, dans un recueillement plus profond, prenne contact avec la Sainte Trinité qui habite en nous, pour recevoir davantage du Maître intérieur cette lumière de vie,

qui seule peut vraiment nous faire pénétrer et goûter les mystères du salut et réformer notre caractère en le surnaturalisant, en le rendant conforme à Celui qui nous invite à chercher la paix de l'âme dans l'humilité et la douceur. Cette prière intime est l'oraison.

Voyons ce que doit être celle qui est en notre pouvoir, et qui dispose à la contemplation infuse. Nous verrons ensuite brièvement comment parvenir à cette oraison acquise et comment y persévérer.

Notre-Seigneur nous dit dans son Évangile : « Ne faites pas comme les hypocrites qui cherchent à être vus des hommes, lorsqu'ils prient;... pour toi, lorsque tu veux prier, entre dans ta chambre... et prie ton Père qui est dans le secret de ton âme, et ton Père qui voit dans le secret te le rendra. » Sainte Thérèse dit d'une façon aussi simple que profonde : « L'oraison n'est autre chose qu'un commerce d'amitié, par lequel l'âme s'entretient souvent seule à seul avec Dieu, dont elle sait qu'elle est aimée (1). » C'est une prière toute spontanée, tout intime, que les âmes chrétiennes vraiment simples et pures ont toujours connue. Un paysan, interrogé par le Curé d'Ars, la définissait admirablement; le saint curé, étonné de le voir demeurer silencieux, sans même remuer les lèvres, de longs moments d'adoration, lui demanda ce qu'il disait à Notre-Seigneur pendant ces heures de recueillement : « Oh! je ne lui dis rien, répondit le paysan, je L'avise, et Il m'avise (2). » Prière intérieure qui fut si souvent celle des chrétiens des catacombes et de tous les saints, bien avant les traités modernes sur la méditation.

(1) *Vie* de sainte Thérèse par elle-même, ch. 8.

(2) L'oraison de ce paysan était déjà, il est vrai, de la contemplation.

Quoi de plus simple que l'oraison! On lui enlève parfois sa spontanéité en proposant des méthodes trop compliquées qui peuvent être utiles aux commençants, mais qui ne tardent pas à provoquer une réaction excessive chez plusieurs; ceux-ci, fatigués de cette complication, en restent parfois à une pieuse rêverie, sans profit bien réel. La vérité, ici comme ailleurs, est au-dessus de ces deux erreurs extrêmes, comme un juste milieu et un point culminant. Une méthode est utile au commencement surtout pour nous préserver de la divagation; mais, pour ne pas devenir par sa complication un obstacle plutôt qu'un secours, il faut qu'elle soit simple, et, loin de briser la spontanéité et la continuité de l'oraison, elle doit se contenter de *décrire le mouvement d'élévation de l'âme vers Dieu.* Elle doit se borner à indiquer les actes essentiels dont ce mouvement se compose.

Quels sont ces actes? Il est clair d'abord que l'oraison n'est pas seulement un acte d'intelligence, comme une simple étude. Il y a des âmes spéculatives et curieuses des choses de Dieu qui ne sont pas pour cela des âmes contemplatives, des âmes d'oraison; si elles goûtent dans leurs considérations un plaisir qui passe beaucoup celui des sens, ce plaisir ne vient souvent que de leur seule connaissance, et non pas de la charité; elles sont mues par l'amour de la connaissance beaucoup plus que par l'amour de Dieu. Et ce plaisir augmente souvent leur orgueil et les rend amoureuses d'elles mêmes. L'étude, la spéculation, ne suppose pas nécessairement l'état de grâce et la charité, et ne concourt pas toujours à développer celle-ci. L'oraison, au contraire, doit procéder de l'amour de Dieu et se terminer à lui. C'est par amour de Dieu qu'on cherche à

Le contempler, et la contemplation de sa bonté et de sa beauté augmente l'amour. Bien plus, ici-bas, l'amour de Dieu, nous l'avons vu, est plus parfait que la connaissance de Dieu, la charité plus parfaite que la foi, parce que la connaissance attire en quelque sorte Dieu en nous et le réduit, pour ainsi dire, à la mesure de nos idées, tandis que l'amour nous attire vers Dieu, nous élève vers Lui, nous unit à Lui. Aussi, tant que nous sommes privés de la vision béatifique, c'est surtout la charité qui nous unit à Dieu, et c'est elle qui constitue la perfection. Aussi cette vertu doit-elle avoir la première place en notre âme.

C'est dire que l'âme doit s'élever à Dieu sur les deux ailes de l'intelligence et de la volonté, aidées par la grâce. L'oraison est donc un mouvement de connaissance et d'amour tout surnaturels.

S'il en est ainsi, quels sont les *actes essentiels de l'oraison*? Pour être cette élévation de toute l'âme vers Dieu, l'oraison doit se préparer par un *acte d'humilité* et procéder des *trois vertus théologales*, qui nous unissent à Dieu, animent *la vertu de religion* et nous obtiennent *les illuminations et inspirations du Saint-Esprit.* L'âme vole, pour ainsi dire, comme l'oiseau par l'effort de ses ailes, mais le souffle du Saint-Esprit soutient cet effort et la porte souvent plus haut qu'elle ne pourrait aller par ses seules vertus.

Arrêtons-nous à ces divers actes de l'Oraison. Chez les parfaits ils sont souvent simultanés et continus, mais pour les décrire il faut les énumérer l'un après l'autre, comme ils se présentent chez les commençants.

D'abord un *acte d'humilité*, vertu fondamentale, car toute prière doit être humble; rappelons-nous ce que

nous sommes, nous qui venons nous entretenir avec Dieu. Par nous-mêmes nous ne sommes rien et moins que rien, puisque nos péchés sont un désordre inférieur au néant lui-même. L'humilité, vertu fondamentale, écarte le principal obstacle à la grâce, qui est l'orgueil ; et loin de nous déprimer, elle nous porte à l'adoration, nous rappelle que dans un vase très fragile nous portons un trésor infiniment précieux : la grâce sanctifiante et la Trinité qui habite en nous. Pensons-y au début de notre oraison pour que celle-ci ne procède pas d'un vain sentimentalisme, mais de la grâce même, infiniment supérieure à notre sensibilité. Humblement, adorons la Sainte Trinité, qui nous vivifie intérieurement. L'adoration est un des premiers actes de la vertu de religion, qui s'unit comme naturellement à celle d'humilité (IIª IIᵃᵉ, q. 84).

Après cet acte d'humilité, un *acte de foi*, très simple, sans paroles, acte profond et prolongé sur telle ou telle vérité fondamentale : Dieu, ses perfections, sa bonté, ou Notre-Seigneur, les mystères de sa vie, de sa Passion, de sa gloire, ou encore nos grands devoirs, le péché, notre vocation, nos devoirs d'état, notre fin dernière. Ces sujets doivent revenir constamment. Les jours de fête, la liturgie donne le sujet. Pour cette considération de foi, quelques paroles de l'Évangile, de l'Office divin suffisent. Saint Jean de la Croix enseignait à ses disciples à consacrer peu de temps à la représentation des figures formées dans l'imagination, et à s'élever des actes discursifs à la considération du mystère lui-même dans la lumière de la foi, par exemple à la considération de ce qui fait le prix des souffrances du Christ, son amour rédempteur d'une valeur infinie. Il n'est pas nécessaire de

beaucoup raisonner, l'acte simple de la foi théologale est supérieur à ces raisonnements, il devient de plus en plus un regard simple, qui doit s'accompagner d'admiration et d'amour. Cette foi supérieure à toute spéculation philosophique ou même théologique nous fait adhérer infailliblement et surnaturellement aux mystères que contemplent les élus au ciel. En ce sens, elle est, comme dit saint Paul, la substance des choses que nous espérons. Son obscurité ne l'empêche pas d'être infailliblement sûre. C'est la première lumière de notre vie intérieure. Je crois ce que Dieu a révélé, parce qu'il l'a révélé. Ce *Credo* semble à certains moments devenir un *Video*. On voit de loin la source d'eau vive.

Cette vue de foi sur la vérité divine considérée, fait naître comme naturellement un *acte d'espérance* : on désire la béatitude, la paix promise par Dieu à ceux qui suivent le Christ Jésus; mais on sent bien que par ses seules forces naturelles on ne parviendra pas à réaliser cet idéal surnaturel ; alors on a recours à la Bonté infiniment secourable de Dieu, on Lui demande sa grâce ; c'est la *supplication*, langage ordinaire de l'espérance, dont le motif formel est le secours divin : « Deus auxilians » (1). Après avoir dit *Credo*, l'âme vient ainsi tout spontanément à dire : *desidero*, *sitio*, *spero*.. Après avoir vu de loin la source d'eau vive, on désire l'atteindre pour y boire à longs traits : « Comme le cerf désire les eaux vives, ainsi mon âme a soif, ô Seigneur » (Ps. 41).

Mais l'acte d'espérance, à son tour, nous dispose à un *acte de charité*; car la confiance dans le secours

(1) L'espérance porte ainsi à la prière de demande, qui est un acte de la vertu de religion. Cf. IIa IIae, q. 83, a. 3.

de Dieu nous fait penser qu'Il est bon en lui-même et non seulement pour ses bienfaits (1). Alors, tout spontanément, surgit en nous un acte de charité, d'abord sous une forme *affective*.

Dans ces affections, si notre sensibilité nous offre son concours inférieur, acceptons-le, il peut être utile, à condition qu'il reste subordonné, mais il n'est point nécessaire; il disparaît dans les sécheresses. Il s'agit ici d'une affection calme, mais profonde, qui est plus sûre et plus féconde que les émotions superficielles. Elle s'exprime : Mon Dieu, je ne veux plus mentir en vous disant que je vous aime; donnez-moi de vous aimer et de vous plaire en toutes choses. *Diligo*.

Cette charité affective enfin doit devenir *charité effective* : Je veux conformer ma volonté à celle du bon Dieu, je veux briser tout ce qui me rend esclave du péché, de l'orgueil, de l'égoïsme, de la sensualité ; je veux, Seigneur, participer de plus en plus à cette vie divine que vous m'offrez ; vous êtes venu pour que nous ayons la vie en abondance. Augmentez mon amour, vous ne demandez qu'à donner, je veux recevoir comme vous voulez que je reçoive, dans l'épreuve comme dans la consolation, que vous veniez en moi pour m'associer aux mystères joyeux ou aux mystères douloureux de votre vie terrestre, car tous conduisent à cette vie de l'éternité qui nous unira à jamais. Je prends aujourd'hui la résolution de vous être fidèle sur ce point que si souvent j'ai négligé. *Volo*.

Ici, en ce point culminant de l'oraison : la connaissance de foi et l'amour d'espérance et de charité tendent, sous l'influence divine, à se fondre en un

(1) Cf. I^a II^ae, q. 62, a. 4.

regard d'amour surnaturel. Ce regard, nous le verrons, est la contemplation naissante, source éminente de l'action, contemplation chrétienne qui porte sur Dieu et Notre-Seigneur, comme la contemplation de l'artiste sur la nature et celle de la mère sur le visage de son enfant.

Cette contemplation aimante suppose une *inspiration du Saint-Esprit*; ses dons, surtout le don de sagesse, que nous avons reçus au baptême et qui augmentent en nous avec la charité, nous rendent particulièrement dociles à ces bonnes inspirations. Ainsi le Saint-Esprit répond à la prière qu'Il a Lui-même suscitée; de temps à autre il se fait sentir à nous comme l'âme de notre âme, la vie de notre vie, il pousse par notre bouche d'ineffables gémissements, dit saint Paul; c'est lui qui nous fait crier « Père » à notre Père du ciel et qui, nous faisant goûter la beauté, la richesse des mystères du salut, nous donne une connaissance quasi expérimentale de sa présence, nous conduit à cette source d'eau vive qu'Il est Lui-même, source où l'on boit la lumière de vie sans l'intermédiaire d'aucun raisonnement humain, bien que toujours dans l'obscurité de la foi. « *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus!* » Comme l'Évangile comble nos aspirations, les dépasse et les surélève!

A la connaissance des vérités conservées dans la mémoire sur la vie passée de Notre-Seigneur, succède une connaissance, vive, comme expérimentale de l'action de Dieu en nous, de l'influence actuelle de l'humanité de Jésus qui nous transmet toute grâce, de la présence de la sainte Trinité dans nos âmes (1). L'o-

(1) Le Verbe et les deux autres personnes de la sainte Trinité

raison nous introduit ainsi dans l'intimité de l'amour; rien ne peut mieux corriger nos défauts de caractère, nous donner le vif désir de ressembler à Notre-Seigneur, nous porter à l'imiter en tout, susciter les plus hautes vertus. Il est des caractères qui ne parviendront à se réformer que par la contemplation aimante du divin Maître dans l'oraison, car on imite même sans y prendre garde ceux qu'on aime.

Telle est l'oraison : « commerce d'amitié, par lequel l'âme s'entretient souvent seule à seul avec Dieu dont elle sait qu'elle ait aimée » : « *Dilectus meus mihi, et ego illi* : Mon Bien-Aimé est à moi, et je suis à Lui. » Les actes d'humilité, de foi, d'espérance, de charité, l'influx des dons du Saint-Esprit, tendent, au fur et à mesure que l'âme grandit, à se fondre en ce regard d'amour ardent; aussi, les méthodes utiles au début doivent-elles faire place de plus en plus à la docilité du Saint-Esprit, qui souffle où Il veut.

L'oraison tend à devenir comme une communion spirituelle prolongée : « J'avise Notre-Seigneur, et Il m'avise. » Aussi, est-elle vraiment, comme l'ont dit les Pères, le repos de l'âme en Dieu ou la respiration de l'âme, qui aspire la vérité et la beauté de Dieu par la foi et respire l'amour; ce qu'elle reçoit de Dieu sous forme de grâce, elle le lui rend sous forme d'adoration.

Cette oraison, nous le verrons plus loin, est une disposition à la contemplation. Il suffit pour l'instant

habitent en nous : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père, l'aimera, et nous viendrons en lui, et nous y ferons notre demeure. » Quant à *l'humanité de Jésus*, elle est, comme le montre saint Thomas, IIIᵃ, q. 48, a. 6, *cause physique instrumentale de toutes les grâces que nous recevons*, après nous les avoir méritées ici-bas.

de citer ces paroles de sainte Thérèse : « Les personnes qui pourront se renfermer ainsi dans le petit ciel de leur âme, où habite Celui qui l'a créée..., doivent croire qu'elles sont en excellente voie, et qu'elles réussiront à s'abreuver à la fontaine. Réellement elles font beaucoup de chemin en peu de temps. Elles ressemblent à celui qui est monté sur un navire (1) : *pour peu que le vent lui soit favorable* (2), il arrive en quelques jours au terme de son voyage... Ces âmes ont pris la mer, comme on dit (3). »

*
* *

Cette méthode ou mieux cette *manière* très simple de faire oraison, en se rappelant la nécessité des actes des trois vertus théologales, permet de concilier la simplicité de l'oraison décrite par les anciens auteurs avec ce qu'il y a d'utile dans les enseignements des maîtres plus récents. Il est facile de faire ces actes de foi, d'espérance et de charité à propos de tous les sujets.

Mais si aucun sujet ne nous attire, et si d'autre part

(1) Cette expression montre que cette oraison est en notre pouvoir, au moins dans son principe, comme le contexte le fait voir.

(2) C'est le symbole du souffle du Saint-Esprit, et alors l'oraison devient infuse, comme nous le verrons plus loin.

(3) *Chemin de la Perfection*, ch. XXVIII. Nous ferons plus loin, ch. IV, a. 2, en parlant de la contemplation dite acquise, de longues citations de ce chapitre de sainte Thérèse, où elle traite de *l'oraison* (acquise) *de recueillement*, qui dispose au « recueillement surnaturel » et à la quiétude, dont il est parlé IVe Demeure, ch. I et III.

Le passage de l'oraison acquise à la contemplation infuse se trouve bien décrit dans l'opuscle où Bossuet traite de *l'oraison* qu'il appelle « *de simplicité ou de simple présence de Dieu* » ; la première phase de cette oraison est acquise, la seconde infuse, comme nous le verrons mieux dans la suite.

nous ne nous sentons pas assez unis à Dieu pour éviter la perte de temps et fuir les distractions, suivons le conseil de sainte Thérèse : méditons le plus lentement possible le *Pater*. C'est la plus grande des prières ; composée par Notre-Seigneur, elle contient toutes les demandes possibles dans un ordre parfait : nous la récitons souvent dans la journée, mais trop vite pour goûter tout ce qu'elle renferme. Elle est la vraie conversation de l'âme, *oratio*. Disons-la avec le Christ, qui nous l'a apprise. Les trois premières demandes correspondent précisément, dit saint Thomas, aux trois actes de foi, d'espérance et de charité que nous avons distingués :

Notre Père qui êtes aux cieux : vous êtes aussi en nous, notre âme est comme un ciel encore obscur ;

Que votre nom soit sanctifié : glorifié, c'est-à-dire reconnu et adoré (« gloria est clara notitia cum laude »), que votre parole soit acceptée par une foi vive, inébranlable. *Credo*.

Que votre règne arrive : c'est l'objet de notre espérance qui s'appuie avant tout sur votre Bonté infiniment secourable.

Qu'il arrive ce règne en moi et autour de moi de plus en plus. *Sitio, spero*.

Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel. Que notre volonté, comme celle des saints du ciel, soit conforme à la vôtre. C'est le plus grand désir de la charité affective et effective, qui demande aussi le Pain quotidien de l'Eucharistie, le pardon des fautes. C'est elle aussi qui pardonne les offenses du prochain et qui nous fait demander d'être préservé du péché à l'avenir. C'est l'élévation de l'âme vers Dieu : le matin avant le travail, le soir avant le sommeil, le plus sou-

vent dans l'intervalle au moins par quelque courte invocation.

Si même, à certains jours, nous ne pouvons méditer ainsi si simplement le *Pater*, si nous ne parvenons pas à nous dégager des distractions et ne trouvons qu'aridité, faisons l'oraison de cœur, qui consiste simplement à vouloir être là pour aimer Notre-Seigneur plus que nous-mêmes, à vouloir y demeurer abandonné à sa divine volonté, acceptant notre impuissance, à nous unir au Christ dans les délaissements qu'Il a connus ici-bas, à Gethsémani, sur la Croix, à ceux qu'Il connaît encore dans l'Eucharistie. Cette oraison, qui ressemble parfois à un purgatoire, n'est pas de l'inertie, elle s'en distingue par la vigilance de l'amour, et elle est très fructueuse puisque le mérite vient de la charité, et que le but de l'oraison est moins de faire de hautes considérations que de nous unir à Dieu, en Jésus-Christ, dans nos souffrances comme dans nos joies. Beaucoup d'amis intimes de Notre-Seigneur sont pendant des années associés ainsi aux souffrances de son Cœur. Il les fait participer à la vie douloureuse qu'Il mena ici-bas, avant de leur communiquer sa vie glorieuse pour l'éternité. Le chrétien est ainsi conduit à « l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi », ou tout au moins jusqu'à l'oubli de soi, pour ne songer qu'à la gloire de Dieu et au salut des âmes.

*
* *

Comment parvenir à la vie d'oraison et y persévérer.

On voit, par ce que nous venons de dire, ce que doit être l'oraison commune qui tend à se simplifier de plus en plus. Comment y parvenir et y persévérer?

Il faut se dire que l'oraison, même commune, dépend surtout de la grâce de Dieu, et par suite on s'y prépare beaucoup moins par des procédés mécaniques que par l'humilité; c'est aux humbles que Dieu donne sa grâce. « Si vous ne devenez semblables à de petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux »; ce sont les petits que Dieu se plaît à instruire intérieurement; des humbles comme le paysan d'Ars. Avec l'humilité, ce qui nous prépare à la vie d'oraison, c'est la mortification, le détachement des choses sensibles et de soi-même. Il est clair que si nous avons l'esprit préoccupé des affaires du monde, l'âme agitée par une affection trop humaine, par la jalousie, le jugement téméraire, le souvenir des torts du prochain, nous ne pourrons nous entretenir avec Notre-Seigneur. Si aujourd'hui nous avons critiqué nos supérieurs, ce soir il sera impossible de nous sentir unis à Dieu. Il est clair que toutes les inclinations déréglées doivent être mortifiées pour que la charité prenne la première place dans notre âme et s'élève spontanément vers Dieu. A propos de tout, des peines ou des consolations, il faut prendre l'habitude d'élever constamment son cœur vers Dieu, bénir l'heure qui arrive; il faut faire silence dans son âme, faire taire les passions, pour entendre le Maître intérieur qui parle à voix basse comme l'ami à son ami. Si nous sommes habituellement préoccupés de nous-mêmes, comment goûterons-nous les sublimes harmonies de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie ?

Tout ce travail de la vie peut être appelé : préparation éloignée à l'oraison, mais il est beaucoup plus important que la préparation immédiate, que le choix

d'un sujet ; car cette dernière préparation a seulement pour but d'exciter ce feu de la charité qui ne doit jamais s'éteindre en nous et que doit alimenter une générosité de tous les instants. Ainsi des âmes ferventes très simples réduiront à presque rien la préparation immédiate, et feront souvent même pendant un travail manuel une bonne oraison de conformité habituelle à la volonté de Dieu.

Mais il ne suffit pas de parvenir à la vie d'oraison, il faut y persévérer. Avec la persévérance on ne peut manquer de gagner beaucoup, sans elle on peut tout perdre. Cette persévérance n'est pas chose facile, il y a une lutte à livrer contre soi-même, contre la paresse spirituelle, contre le démon qui nous porte au découragement. Que d'âmes sevrées des premières consolations qu'elles avaient reçues sont revenues en arrière! même des âmes très avancées ont reculé. Sainte Catherine de Gênes, qui s'était donnée à l'oraison depuis l'âge de treize ans et y avait fait de grands progrès, après cinq ans de souffrances, abandonna la vie intérieure, mena cinq ans une vie toute extériorisée ; mais un jour, elle sentit avec angoisse le vide affreux de son âme, le désir ressuscita en elle. Elle fut reprise par Dieu, reprise en un instant d'une façon en quelque sorte foudroyante, et après quatorze ans d'une terrible pénitence elle reçut l'assurance d'avoir pleinement satisfait à la justice divine : « Si je revenais sur mes pas, disait-elle, je voudrais qu'on m'arrachât les yeux et je ne trouverais pas que ce fût assez. »

D'autres âmes qui ont longtemps lutté se découragent, dit sainte Thérèse, alors qu'elles sont à deux pas de la source d'eau vive. Elles retombent, sans l'oraison elles n'ont plus la force de porter la croix, elles

se laissent aller à une vie superficielle, où d'autres se sauveraient peut-être, mais où elles courent risque de se perdre, parce que leurs facultés les porteront aux excès. L'excès, si l'on peut dire, leur était permis et même demandé du côté de l'amour de Dieu, dont la mesure est d'être sans mesure, mais partout ailleurs il les mènera à la ruine. Pour certaines âmes naturellement élevées, la médiocrité n'est pas possible : si elles ne sont pas toutes à Dieu, elles seront toutes à elles-mêmes contre Dieu ; elles voudront jouir de leur moi, de leurs facultés et courent risque de se poser en fin absolue, à la place de Dieu. Les Anges ne peuvent connaître que la charité ardente ou le péché mortel irrémissible; le péché véniel, selon saint Thomas, est impossible pour eux, ils voient trop loin et engagent à fond leur volonté (1). Anges ou démons, très saints ou très pervers, c'est la seule alternative pour eux. Il y a des âmes qui ont quelque chose d'angélique, pour elles il est très dangereux de ne pas persévérer dans l'oraison et de n'y être plus présentes que de corps, sans aucun acte d'amour vrai : c'est l'abandon de la vie intérieure, peut-être la ruine.

Pour persévérer, il faut premièrement, disent les saints, espérer en Notre-Seigneur qui appelle toutes les âmes pieuses aux eaux vives de l'oraison, nous verrons particulièrement sur ce point le témoignage de sainte Thérèse (2). En second lieu il faut humblement se laisser conduire par le chemin que Notre-Seigneur lui-même a choisi pour nous.

(1) Cf. Ia IIae, q. 89, a. 4.

(2) Cf. *infra*, ch. IV, a. 2 et 3 ; nous verrons qu'elle entend par « boire à la source d'eau vive » la contemplation infuse, qui nous est donnée par le Saint-Esprit : il est lui-même la source, *fons vivus*.

1° Espérer, avoir confiance en notre Guide. C'est y manquer que de dire après les premières sécheresses : L'oraison n'est pas faite pour moi. On pourrait aussi bien dire comme les Jansénistes : La communion fréquente n'est pas faite pour moi, mais seulement pour quelques grands saints. Notre-Seigneur appelle toutes les âmes à ce commerce d'amitié avec lui. Il est, dit-il, le Bon Pasteur qui conduit ses brebis aux pâturages éternels, pour que nous nous nourrissions non seulement de pain, mais de toute parole de Dieu. Au centre de ces pâturages est la source d'eau vive, dont Jésus parlait à la Samaritaine qui était pourtant une pécheresse : « Si tu connaissais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire! tu lui aurais toi-même demandé à boire et il t'aurait donné de l'eau vive... Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus soif, et l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau qui jaillira jusqu'à la vie éternelle » (Jean, IV). — A Jérusalem, un jour de fête, Jésus, se tenant dans le temple, criait à tous : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine » (Jean, VII, 38). Cette source d'eau vive, *fons vivus*, Notre-Seigneur l'explique plus tard, c'est le Saint-Esprit consolateur, qu'Il doit nous envoyer, qui nous fera pénétrer et goûter le sens intime de l'Évangile.

Or le Saint-Esprit est en nous, dit saint Paul, par la charité, il est donc en toute âme en état de grâce, et ce n'est pas pour y rester oisif qu'il y habite, c'est pour se faire notre Maître intérieur par ses sept dons, qui se développent au fur et à mesure que la charité grandit en nous, et celle-ci jusqu'à notre mort doit grandir sans que nous lui assignions jamais de limi-

tes. Si nous n'entendons pas mieux les saintes inspirations du Maître intérieur, c'est que nous nous écoutons trop nous-mêmes, nous ne sommes pas assez humbles, pas assez désireux du règne de Dieu en nous.

2° Il faut se laisser conduire par le chemin que Notre-Seigneur a choisi pour nous. Il y a la grande route commune, celle de l'humilité et de la conformité à la volonté divine. Tous doivent prier comme le publicain. Mais en cette route, il y a des endroits pierreux, d'autres unis, certains sont couverts de gazon, une partie est brûlée par le soleil, l'autre est à l'ombre. Le Bon Pasteur conduit ses brebis comme Il le juge bon, les unes par le sentier des paraboles, les autres par celui du raisonnement, avant de les amener à l'intuition simple dans l'obscurité de la foi. Il laisse certaines assez longtemps dans des passages difficiles pour les aguerrir. Notre-Seigneur élève plus tôt à la contemplation les Marie que les Marthe, mais les premières y trouvent des souffrances intimes ignorées des secondes, et celles-ci, si elles sont fidèles, arriveront aux eaux vives et seront désaltérées selon leur désir.

Il nous faut voir maintenant ce que sont ces eaux vives, symbole de la contemplation.

ARTICLE II

Divers sens des mots « contemplation », « ordinaire » et « extraordinaire ».

§ I. — *Contemplation dite acquise et contemplation infuse.*

La contemplation en général, telle qu'elle peut exister déjà chez le philosophe non croyant, celle dont ont parlé Platon et Aristote, est une simple vue intellectuelle de la vérité, supérieure au raisonnement et accompagnée d'admiration, *simplex intuitus veritatis*, dit saint Thomas (1). — Par exemple, la connaissance admirative de cette vérité suprême de la philosophie : au sommet de tous les êtres composés et changeants, existe l'Être même absolument simple et immuable, principe et fin de tout ; il n'a pas reçu l'existence, il est de soi l'Existence même, la Vérité, la Sagesse, la Bonté, l'Amour, comme dans l'ordre physique la lumière, de soi, est lumière et n'a pas besoin d'être éclairée, comme la chaleur, de soi, est chaleur. La raison, par ses seules forces, avec le concours naturel de Dieu, peut s'élever à cette contemplation.

S'il s'agit au contraire de la contemplation des fidèles, elle est fondée sur la Révélation divine reçue par la foi. Bien que la foi soit un don de Dieu, *infus*, reçu au baptême, plusieurs théologiens admettent chez les fidèles une contemplation dite « *acquise* ». Ils la défi-

(1) IIa IIae, q. 180, a. 1 et 6.

nissent généralement une *connaissance simple et affectueuse de Dieu et de ses œuvres, qui est le fruit de notre activité personnelle, aidée par la grâce.* On accorde communément que cette contemplation dite « acquise » existe chez le théologien au terme de sa recherche, dans la vue synthétique à laquelle il aboutit, ou aussi chez le prédicateur qui voit tout son sermon dans une idée mère, de même chez les fidèles qui écoutent attentivement ce sermon, en saisissent l'ordonnance, en admirent l'unité et goûtent par suite la grande vérité de foi dont ils voient le rayonnement.

Il y a là une certaine contemplation, qui est, avec le secours de la grâce, le fruit de l'activité humaine, de notre réflexion ou de la méditation de l'auteur que nous lisons, du prédicateur que nous entendons. La grâce, les vertus théologales y interviennent certainement, il y a même une influence latente des dons du Saint-Esprit ; mais si l'activité humaine bien ordonnée faisait défaut, l'âme n'arriverait pas à cette contemplation, qui pour cette raison est dite « acquise ». Un sermon mal préparé, sans suite, sans vigueur, sans onction, produira plutôt l'effet contraire, c'est-à-dire l'ennui, chez la majorité des auditeurs. De même la lecture d'une page de Nicole ne produira pas le même effet que celle des *Élévations sur les Mystères* de Bossuet. Ainsi, dans un ordre très supérieur à la spéculation philosophique, beaucoup de fidèles peuvent arriver par la lecture et la méditation à goûter ces paroles de Dieu : « Je suis Celui qui suis... Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité... Dieu est amour, et celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui. »

Si maintenant la contemplation aimante de Dieu

n'est plus le fruit de l'activité humaine, aidée de la grâce, on ne saurait l'appeler acquise, mais *infuse*. Par exemple dans un sermon mal ordonné, sans vie, qui ne produit guère que la lassitude dans la majorité de l'auditoire, est citée pourtant une parole de Notre-Seigneur qui saisit profondément une âme, la captive et l'absorbe pendant une heure (1). C'est là une contemplation qui n'est pas le fruit de l'activité humaine du prédicateur, ni de la réflexion personnelle, *elle provient d'une inspiration divine assez manifeste*. Elle est dite *infuse*. Pourquoi ? Ce n'est pas seulement parce qu'elle dérive des vertus infuses, il en était déjà ainsi de la contemplation dite « acquise ». Ce n'est pas non plus en ce sens que l'acte même de contemplation est infus ou immédiatement produit par Dieu *seul* en nous, ce ne serait plus un acte vital, libre et méritoire. Elle est dite *infuse* et aussi *passive*, en ce sens qu'il n'est pas en notre pouvoir de produire cet acte à volonté, comme un acte de foi ordinaire. Il est seulement en notre pouvoir de recevoir docilement l'inspiration divine et de nous y disposer par un pieux recueillement. « Haec contemplatio infusa seu passiva est in nobis, sine nobis deliberantibus, non vero sine nobis consentientibus. » (Voir ce que dit saint Thomas de la grâce opérante, I^e^ II^ae^, q. 111, a. 2.)

Cette contemplation infuse est dite aussi *surnaturelle*, parce qu'elle l'est doublement (reduplicative) : non seulement quant à *la substance* de l'acte, comme l'acte de foi infuse, mais quant au *mode*, qui est ici

(1) Nous supposons que cette absorption ne provient pas de ce que cette âme a autrefois souvent médité cette parole. Cependant la contemplation infuse n'est pas toujours reçue à l'improviste, on peut se disposer à la recevoir.

le mode supra-humain des dons du Saint-Esprit, mode non plus latent, mais *manifeste*.

Cette contemplation proprement infuse commence avec ce que sainte Thérèse appelle l'oraison de recueillement passif (4e Demeure, c. 3), et saint Jean de la Croix, la nuit passive des sens, c'est-à-dire au début de la vie mystique proprement dite. D'où il suit que la contemplation proprement mystique est celle qui est *manifestement passive*, au sens que nous venons d'indiquer (1), si elle dure et devient fréquente, ou a l'*état* mystique.

*
* *

Tout ce que nous venons de dire sur le sens des mots « contemplation acquise » et « contemplation infuse » est assez généralement admis.

Cependant l'expression « contemplation acquise » ne se trouve pas chez les grands maîtres ; et pour eux la contemplation proprement dite est infuse, ils la nomment contemplation tout court. « La contemplation, dit saint Jean de la Croix, est une science d'amour, c'est une connaissance amoureuse de Dieu, infuse (2). » Sainte Thérèse parle de même (3), également saint François de Sales (4), sainte Jeanne de Chantal.

M. le chanoine Saudreau (5) note que Thomas de

(1) Cf. Dom Vital Lehodey, *Les Voies de l'Oraison mentale*, 5e édit., p. 205.

(2) *Nuit obscure*, II, c. 18 (éd. crit. t. II, p. 111). C'est de la contemplation infuse qu'il est question au début de la *Nuit obscure*, l. I, c. 1, et même dans la *Montée du Carmel*, l. II, c. 13.

(3) *Château*, Ve *Dem.*, ch. I ; VIIe *Dem.*, ch. IV. — *Chemin*, ch. 17, 19, 20, 21, 25, 27, 31. Et voir ici plus loin dans ce chapitre, article 3.

(4) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. 7.

(5) *Etat mystique*, 2e éd., p. 109 et 357.

Jésus (1564-1627), dans son livre *de Contemplatione divina* (Anvers, 1620), fut le premier carme à parler d'une contemplation acquise comme d'un degré d'oraison intermédiaire entre la méditation affective et la contemplation infuse. Il ajoute : « Le même auteur, dans le prologue de son premier ouvrage, *Grados de oracion*, publié en 1609, divisait l'oraison en deux classes : l'oraison acquise, qui est la méditation, et l'oraison infuse, qui est la contemplation ; cette division est très juste et très conforme à la doctrine de sainte Thérèse. Ce prologue que l'on trouve dans les éditions de 1610, 1613, 1616 et 1623, fut supprimé dans les éditions postérieures de 1665 et 1725, sans doute parce que la doctrine qui y est exposée ne cadre pas avec celle qui reconnaît une contemplation non mystique. »

Au début du XVIIe siècle en effet, pour défendre les œuvres de saint Jean de la Croix contre d'injustes accusations d'illuminisme, on y introduisit des gloses qui atténuaient souvent le sens des termes (1), et certains auteurs soutinrent que le saint n'avait traité que de la contemplation acquise, inférieure à l'infuse dont parle sainte Thérèse ; mais le sens de ces termes n'était pas encore bien fixé (2). Quelques-uns prétendirent même que la contemplation acquise est *le sommet* ou *le terme* du développement *normal* de la vie

(1) Le P. André de l'Incarnation, C. D., entreprit en 1754 de restaurer le vrai texte du Saint, mais ne put publier son travail. C'est récemment que le regretté P. Gérard, C. D., nous a donné une édition critique qui compte dans livre I 55 corrections, au l. II 207, et au l. III 71. Plusieurs problèmes de critique textuelle se posent encore, cf. *Vie Spirituelle*, mars 1923, p. [154].

(2) A cette époque l'expression *contemplation infuse ou surnaturelle* n'était pas encore entendue clairement par tous ; quelques-

intérieure, que la contemplation infuse est absolument extraordinaire, comme les grâces *gratis datae*, et qu'on ne saurait la désirer sans présomption : tel fut en particulier l'enseignement d'Antoine de l'Annonciation, C. D., *Disceptatio mystica*, tr. 2, q. 4, a. 8, n° 34; mais il ne fut pas suivi sur ce point par les théologiens du Carmel, comme on le voit clairement par ce que dit de lui un autre carme déchaussé bien connu, Joseph du Saint-Esprit, *Cursus Theol. scol. mysticae*, éd. 1721, t. II, II Præd., p. 224 et 236.

Devant ces difficultés et ces divergences on s'explique les réserves de certains auteurs. Soucieux de garder la doctrine de sainte Thérèse, ils ne veulent point admettre un degré d'oraison dont elle n'aurait point parlé. Et de fait, si l'on entend par contemplation acquise une oraison distincte de l'oraison affective même simplifiée, où l'intelligence soit absorbée totalement par son objet et où l'on se mette par la suppression de toute activité rationnelle, c'est là non seulement créer un degré d'oraison ignoré par sainte Thérèse, mais c'est encore aller à l'encontre de son enseignement formel. La Sainte, en effet, à différentes reprises, s'oppose à ce que l'on supprime totalement le discours et le mouvement de la pensée tant qu'on n'a pas reçu la contemplation infuse (1).

Telle n'est point, pourtant, la conception que les théologiens carmes se firent de la contemplation acquise. Les descriptions détaillées qu'ils en donnent

uns semblent désigner par là la contemplation unie à certaines grâces *gratis datae* que sainte Thérèse reçut abondamment et dont elle a souvent parlé.

(1) *Vie*, ch. XIII, p. 172 ; *Château*, IVe Dem., ch. III, p. 117 et 119, trad. des Carmélites.

dans leurs ouvrages nous font voir que l'oraison qu'ils ont en vue correspond à celle que sainte Thérèse, *Chemin*, ch. 28, appelle « l'oraison (acquise) de recueillement », où l'activité intellectuelle est simplifiée, non supprimée. Cette oraison est nommée par ces théologiens contemplation, parce que l'acte de simple vue intellectuelle y est fréquent et prédominant, et la méditation plutôt réduite. Dès lors le fond de la difficulté disparaît, et nous n'avons plus qu'une question de terminologie (1).

De plus, généralement les théologiens du Carmel, qui ont admis l'existence de la contemplation acquise, ont refusé à bon droit d'y voir *le* TERME *normal* du progrès spirituel ici-bas; elle est pour eux une DISPOSITION *prochaine* à recevoir normalement la contemplation infuse, chez les âmes généreuses, vraiment fidèles au Saint-Esprit (2).

Des divergences se sont produites sur le moment où commence la contemplation infuse, certains auteurs voulant rattacher à la contemplation acquise la quiétude et même l'ivresse spirituelle (3). Mais il paraît bien certain, si on lit attentivement la 4e Demeure,

(1) Cf. *infra*, à la fin de cet ouvrage, le dernier article sur l'*Accord des Maîtres* et la note sur *la Contemplation acquise d'après les théologiens du Carmel.*

(2) C'est l'enseignement de Thomas de Jésus, de Philippe de la Sainte-Trinité, d'Antoine du Saint-Esprit, de Dominique de Jésus, de Joseph du Saint-Esprit, et ils se sont trouvés d'accord sur ce point avec le dominicain Jean de Saint-Thomas (cf. son Catéchisme) et Vallgornera.

(3) *Études Carmélitaines*, janv.-avr. 1920, janv.-avr. 1921, p. 90 ss., articles sur la Contemplation acquise à comparer avec la *note sur la contemplation acquise* (recueil de textes) qu'on trouvera à la fin du présent volume, avant les Appendices.

ch. III, de sainte Thérèse, qu'elle commence avec l'oraison de « recueillement surnaturel », que nous ne pouvons nous procurer par notre propre activité, aidée de la grâce, et qui précède presque toujours l'oraison surnaturelle de quiétude. Ce « recueillement surnaturel » est tout différent de l'oraison acquise de recueillement, fruit de notre activité, dont il est parlé dans le *Chemin de la perfection*, ch. XXVIII.

Déclarer que la contemplation acquise est celle dans laquelle nous pouvons nous mettre par notre propre industrie et y inclure le recueillement surnaturel, la quiétude, l'ivresse spirituelle et le sommeil mystique, c'est une doctrine absolument insoutenable.

Si, au contraire, on veut appeler contemplation acquise ce que sainte Thérèse, traitant de l'oraison acquise, appelle oraison de recueillement dans le *Chemin de la perfection*, ch. XXVIII, on garde sa doctrine, sans garder ses termes, car le mot « contemplation » chez elle, nous le verrons mieux dans la suite, désigne la contemplation infuse.

*
* *

On ne saurait mieux montrer qu'elle ne l'a fait *la différence essentielle qui sépare la dernière oraison acquise et la première oraison infuse*, et le passage de l'une à l'autre.

Dans le *Chemin de la perfection*, ch. XXVIII, parlant de « l'oraison (*acquise*) de recueillement », qui a été souvent appelée dans la suite « oraison affective », elle dit : « C'est une oraison qui présente de nombreux avantages. On l'appelle oraison de recueillement, parce que *l'âme y recueille* toutes ses puissances et *se retire*

au-dedans d'elle-même avec son Dieu (1). Par cette voie plus promptement que par aucune autre, son divin Maître l'enseignera et lui accordera l'oraison de quiétude... Les personnes qui pourront *se renfermer* ainsi dans le petit ciel de leur âme, où habite Celui qui l'a créée aussi bien que la terre, qui *s'habitueront* à retenir leur vue, à prier dans un lieu où rien ne puisse distraire leurs sens extérieurs, doivent croire qu'elles sont en excellente voie, et *qu'elles réussiront à s'abreuver à la fontaine* (2). Réellement elles font beaucoup de chemin en peu de temps. Elles ressemblent à celui qui est monté sur un navire : *pour peu que le vent soit favorable* (3), il arrive en quelques jours au terme de son voyage, tandis que ceux qui vont par terre (4) mettent bien plus de temps. Ces âmes ont pris la mer, comme l'on dit. Il est vrai qu'elles n'ont pas entièrement quitté la terre, mais, du moins, au temps de la prière, font-elles, au moyen de ce recueillement de leurs sens, *ce qui est en leur pouvoir* pour s'en affranchir. »

Au chapitre suivant, sainte Thérèse précise bien la nature de cette dernière oraison acquise et y montre

(1) Tous ces termes : « l'âme *y recueille* toutes ses puissances, et *se retire* au dedans d'elle-même », dénotent manifestement une oraison acquise. Du reste, tout le monde l'accorde.

(2) Sainte Thérèse ne veut pas dire que, sans dépasser cette oraison *acquise* de recueillement, on s'abreuvera à la source d'eau vive, qu'elle propose toujours à ses filles comme le terme de leur course. Car elle l'a déjà déclaré nettement (*Chemin*, XIX, p. 150) : « Au sens que j'y attache, je n'appelle pas eau vive cette oraison qui se fait par le discours de l'entendement », et l'on voit par ce qui est dit *Chemin*, XIX, p. 156, que l'eau vive est l'image de la contemplation qui nous est donnée par le Saint-Esprit.

(3) Ceci est le symbole du Saint-Esprit, qui souffle où il veut.

(4) Symbole de l'oraison qui reste discursive.

une disposition à recevoir la contemplation infuse : « *Celle qui voudra* ACQUÉRIR *cette habitude, car je le répète,* LA CHOSE EST EN NOTRE POUVOIR, *ne doit pas se lasser d'y travailler*... Si cette application est réelle, vous en viendrez à bout en un an, et peut-être en six mois. C'est bien peu, n'est-il pas vrai? pour un profit aussi considérable! En outre, *vous posez là un solide fondement, et s'il plaît au Seigneur de vous élever à de grandes choses, Il vous y trouvera disposés*, par cela même que vous vous tiendrez tout proches de Lui! Daigne sa majesté ne jamais permettre que nous nous éloignions de sa présence. Amen. » Dans le même chapitre XXIX du *Chemin*, p. 213, il est dit de cette oraison acquise de recueillement : « *Comprenez bien*, CE N'EST PAS ICI QUELQUE CHOSE DE SURNATUREL, CELA DÉPEND DE NOTRE VOLONTÉ (1). *Nous pouvons y arriver avec la grâce de Dieu* sans laquelle évidemment rien n'est possible, puisque de nous-mêmes nous ne pouvons même pas former une bonne pensée. Il ne s'agit pas ici du silence des puissances, mais simplement de leur retraite en dedans de l'âme. »

Tout au contraire, « *le recueillement surnaturel* » décrit dans *le Château*, IVe dem., ch. III, *n'est pas en notre pouvoir* avec le secours de Dieu, *et ne dépend pas de notre volonté*. C'est une oraison qui précède presque toujours, dit la Sainte, l'oraison surnaturelle de quiétude : « C'est un recueillement qui me paraît *surnaturel* aussi. Il ne consiste ni à se mettre dans l'obscurité, ni à fermer les yeux; il ne dépend nullement des choses extérieures. Et pourtant, sans le vouloir,

(1) Le P. Bannez a noté sur l'original : « Par *surnaturel* elle entend ce qui n'est pas laissé à notre choix avec la grâce ordinaire de Dieu ».

on ferme les yeux et on désire la solitude. Alors se construit, ce semble, *mais sans le travail de l'art*, le palais de l'oraison dont je viens de parler... Le monarque qui habite la royale résidence du château, voyant leur bonne volonté, *veut bien* dans sa grande miséricorde *les rappeler à lui* (les sens et les puissances). Comme un bon pasteur, *il leur fait entendre sa voix*, et par un sifflement si doux qu'*ils le saisissent à peine*, il les invite à laisser là leurs égarements et à revenir à leur ancienne demeure. Ce sifflement du berger a sur eux tant d'empire, qu'abandonnant les choses extérieures qui les captivaient, ils rentrent dans le château. Il me semble n'avoir jamais si bien expliqué ceci qu'à présent.

« *Quand Dieu accorde cette grâce, elle aide singulièrement à chercher Dieu en soi-même... Mais ne pensez pas que ce recueillement s'obtienne par le travail de l'entendement, en s'efforçant de penser à Dieu au-dedans de soi-même*, ni par celui de l'imagination en se le représentant en soi. Ceci est très bon, c'est une manière de *méditer* vraiment excellente, parce qu'elle s'appuie sur cette vérité indiscutable que Dieu est en nous. *Mais il ne s'agit pas de cette façon de faire qui est au pouvoir de chacun, toujours avec le secours de Dieu, bien entendu.* CE DONT JE PARLE EST DIFFÉRENT. Quelquefois, avant même que l'on ait commencé à parler à Dieu, les gens dont nous parlions se trouvent déjà à l'intérieur du château... ICI LA CHOSE NE DÉPEND PAS DE NOTRE VOLONTÉ; elle n'a lieu que lorsque Dieu veut bien nous faire cette grâce. Mon opinion est qu'il choisit, pour la leur accorder, des personnes qui ont renoncé aux choses du monde... Il les invite alors à vaquer d'une manière spéciale aux choses intérieures. Aussi, je suis persuadée

que *si on laisse à Dieu sa liberté d'action, il ne bornera pas là sa libéralité* envers des âmes qu'il appelle évidemment à monter plus haut. » La Sainte ajoute que si Dieu n'a pas encore fait cette grâce, elle ne comprend pas bien « comment on peut enchaîner le mouvement de la pensée, sans qu'il en résulte plus de dommage que de profit ». Item, *Vie*, ch. XIII, p. 172.

Le « recueillement surnaturel » est manifestement une oraison mystique, le commencement de la contemplation infuse; on ne saurait mieux montrer en quoi il diffère de l'oraison acquise de recueillement souvent appelée oraison affective simplifiée. Sainte Thérèse indique aussi très bien comment se fait le *passage* de l'un à l'autre (1).

Ce passage est aussi décrit par Bossuet, mais il ne montre pas si nettement la *distinction* de la dernière oraison acquise et de la première oraison infuse (2).

(1) Voir sur ce point un excellent article paru dans un numéro de *la Vie Spirituelle*, oct. 1922, consacré à sainte Thérèse : *La doctrine de sainte Thérèse. Les oraisons communes*, par une carmélite. Par contre, dans les *Études Carmélitaines* 1920, 1921, 1922, l'auteur de plusieurs articles sur la *Contemplation acquise* appelle de ce nom les oraisons de recueillement surnaturel, de quiétude, de sommeil mystique, d'ivresse spirituelle. Sans le vouloir, il s'écarte ainsi certainement de la pensée de sainte Thérèse, et il oublie qu'elle a expressément déclaré que ces oraisons surnaturelles *ne sont pas en notre pouvoir*; on ne peut donc les appeler *acquises*. Le texte de la Sainte est très clair. Si on veut appeler acquises ces oraisons, parce que souvent elles sont précédées d'une *préparation* qui nous dispose à les recevoir, il faudrait aussi admettre un *ravissement acquis*, car souvent cette grâce est donnée « à la suite d'une longue oraison mentale » (*Vie de sainte Thérèse*, ch. XVIII, p. 223). Pour éviter ici toute confusion, il suffit de remarquer la différence que fait sainte Thérèse entre le recueillement surnaturel (IVe *Dem.*, ch. III) et l'oraison acquise de recueillement (*Chemin*, ch. XXVIII).

(2) *L'oraison de simplicité*, décrite par Bossuet dans son opuscule

Si l'on veut nommer contemplation acquise la dernière des oraisons acquises appelée par sainte Thérèse « oraison de recueillement (1) », on garde, avons-nous dit, la doctrine de la Sainte, mais on ne garde pas ses termes, car, comme tous les grands mystiques, elle entend par le mot « contemplation » la contemplation infuse. Il est aisé de s'en convaincre en lisant ses œuvres, là où elle commence à employer ce mot : *Chemin*, ch. 18, 19, 20, 21, 25, 27, 31, et IVe et Ve *Demeures* (2). Il est évident aussi que c'est de la contemplation infuse que parle saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure*, où il décrit surtout l'action de Dieu et notre passivité (3). Ce n'est pas d'une contemplation spécifiquement différente qu'il a traité auparavant dans *la Montée du Carmel*, en décrivant la part que nous

célèbre sur ce sujet, parait être acquise dans sa première phase et infuse dans sa seconde; c'est bien le passage de l'une à l'autre : « L'âme quittant donc le raisonnement se sert d'une douce contemplation, qui la tient paisible, attentive et *susceptible des opérations et impressions divines, que le Saint-Esprit lui communique* (Ici, avec cette communication, l'oraison devient infuse). *Elle fait peu* et *reçoit beaucoup*; son travail est doux et néanmoins plus fructueux, et comme elle approche de plus près de la source de toute lumière, de toute grâce et de toute vertu, *on lui en élargit aussi davantage*... Dieu devient le seul Maître de son intérieur, et *Il y opère plus particulièrement qu'à l'ordinaire* : *tant moins la créature travaille, tant plus Dieu opère puissamment*, et puisque l'opération de Dieu est un repos, l'âme lui devient donc en quelque manière semblable en cette oraison et y *reçoit aussi des effets merveilleux*... les divines influences *qui l'enrichissent de toutes sortes de vertus*... Cette même lumière de foi qui nous tient attentifs à Dieu nous fera découvrir nos moindres imperfections et en concevoir un grand déplaisir et regret. » *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu*. Cf. *infra*, p. 294.

(1) *Chemin*, ch. XXVIII.

(2) Nous citerons ces textes dans le présent chapitre, article 2.

(3) *Nuit*, II, ch. 18 : « La contemplation est une science d'amour,

pouvons y prendre : si en effet nous ne pouvons pas nous procurer par notre travail cette contemplation infuse, nous pouvons y mettre obstacle ou, au contraire, nous y disposer et en favoriser l'exercice.

Le carme déchaussé, Nicolas de Jésus-Marie (1) avait certainement raison de dire qu'il s'agit de la contemplation infuse dès la Montée du Carmel, l. II, c. 13 ; on ne saurait en douter, c'est exprimé en propres termes (2).

Saint François de Sales (3), les carmes Jean de Jésus-Marie C. D. (4) et Michel de la Fuente (5) parlent de même, aussitôt après la méditation, de la contemplation infuse, sans mentionner l'acquise comme degré spécial d'oraison.

Nous verrons plus loin (6) que les auteurs du Moyen Age ne s'exprimaient pas autrement, et qu'en particulier c'est bien la contemplation infuse que saint Bona-

c'est une connaissance amoureuse de Dieu, infuse. » Item *Nuit*, l. I, ch. 1.

(1) *Elucidatio phrasium mysticarum operum Joannis a Cruce*, P. II, ch. IV.

(2) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 13 : « En cet état, Dieu se communique à l'âme restant *passive*, comme la lumière à quelqu'un qui tient les yeux ouverts et ne fait rien pour la recevoir. Et pour l'âme, recevoir ainsi *la lumière infuse surnaturellement*, c'est tout comprendre en restant *passive*. »

(3) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. 7. Aussitôt après avoir traité de la méditation, sans parler de la contemplation acquise saint François de Sales décrit les divers degrés de la contemplation infuse, comme sainte Thérèse, en commençant par le recueillement surnaturel, qui n'est pas en notre pouvoir. Et il considère cette transition comme normale : « La sainte contemplation est la fin et le but auquel tous ces exercices tendent et ils se réduisent à elle » (l. VI, ch. 6).

(4) *Theologia mystica* (Herder), c. III.

(5) *Las tres Vidas*, Introd., et III, 4.

(6) Cf. *infra* ch. VI, a. 4.

venture (1), Tauler, Louis de Blois (2), veulent désigner par les mots, *contemplatio divina*, ou *contemplatio* tout court.

Aussi, de divers côtés, les auteurs soucieux de revenir à la terminologie traditionnelle estiment que *la contemplation proprement dite est infuse* (3).

Si par l'expression « contemplation acquise » on voulait entendre autre chose que l'oraison affective simplifiée appelée par sainte Thérèse « oraison (acquise) de recueillement (4) », si l'on voulait y faire entrer les oraisons *surnaturelles* au-dessus de notre pouvoir, qu'elle décrit dans les IVe et Ve Demeures, on ferait violence à ses paroles, on se heurterait aux autorités que nous venons de citer, et à des difficultés multiples, dont nous signalerons les principales : 1° On s'explique qu'il y ait une certaine contemplation acquise au terme d'une étude ou lecture captivante, lorsque l'âme est suspendue dans l'admiration des vérités divines qu'elle découvre ou qui lui sont proposées : ainsi elle existe chez le philosophe, chez le théologien ; c'est le fruit de leurs recherches. Elle peut exister aussi chez le simple chrétien, pendant l'audition d'un bon sermon, à la fin de la méditation, ou encore pendant la psalmodie, l'assistance à la sainte messe, durant le chant liturgique, chez les âmes habituées à la méditation des choses divines, et qui n'ont pourtant pas encore reçu la grâce de la contemplation infuse. La variété de l'office divin favorise une certaine *activité* des facultés

(1) Cf. *La théol. myst. de S. Bonaventure*, par le P. E. Lompré, O. F. M., 1921, Quaracchi (Florence).

(2) *Institutio spiritualis*, c. XII.

(3) Cf. SAUDREAU, *État mystique*, 2e éd., p. 103... et 357...

(4) *Chemin*, ch. XXVIII.

supérieures et inférieures, qui nous porte à *goûter* la parole de Dieu. Mais dans l'oraison de simple présence de Dieu, où l'objet connu est à peu près toujours le même, si l'âme vient à être réellement *captivée* en ses facultés supérieures, ce n'est plus, semble-t-il, le fruit de l'activité humaine, car on n'est pas ainsi captivé à volonté; c'est le résultat d'une grâce spéciale de lumière et d'attrait, qui est le germe de la contemplation infuse.

2° On pourrait dire, il est vrai, que l'âme reste captivée, par l'intensité de son amour, sans qu'il y ait rien de nouveau dans la considération de l'objet qui l'attire. Mais cet amour intense suppose normalement une connaissance vive et pénétrante de la bonté de Dieu, et il est, nous le verrons, une disposition prochaine et immédiate à recevoir la grâce de la contemplation infuse. Aussi le P. Arintero pense-t-il que la contemplation dite acquise est rare dans l'oraison ou tout au moins qu'elle dure peu chez les personnes généreuses, car, lorsque l'âme y arrive, Dieu, la trouvant disposée à recevoir l'action du Saint-Esprit, lui donne un commencement de contemplation infuse (1).

3° La contemplation acquise *exclut les distractions*, ou elle cesse lorsque celles-ci commencent; c'est ce qui arrive chez le philosophe ou le théologien. Or, comme l'enseignent communément les grands auteurs mystiques, la contemplation initiale est souvent accompagnée de distractions de l'imagination et elle dure malgré ces divagations; sainte Thérèse l'explique longuement en parlant de la quiétude (IVe Demeure). C'est donc que cette contemplation initiale n'est pas le fruit de l'activité de notre intelligence, qui dirigerait

(1) *Cuestiones mysticas*, 2e éd., p. 291-311.

l'imagination, mais l'effet d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit, qui fixe notre esprit, malgré le va-et-vient des facultés inférieures.

4° Ceux qui admettent la contemplation acquise comme état spécial d'oraison entre l'oraison affective simplifiée et la contemplation infuse disent qu'il y a en elle une influence des dons du Saint-Esprit, latente encore, mais plus marquée que dans la méditation discursive. Or, il paraît bien difficile de distinguer cette influence de celle qui produit la contemplation infuse initiale ou l'oraison incomplètement passive, appelée par sainte Thérèse, dans la IVe Demeure, recueillement surnaturel et quiétude. Et celle-ci n'étant pas en notre pouvoir ne peut être dite acquise.

5° Enfin sainte Thérèse remarque avec beaucoup d'insistance au même endroit, en parlant du recueillement surnaturel, qui est le commencement de la contemplation infuse, que tant que l'on n'a pas reçu ce don, il faut « *se garder d'enchaîner le mouvement de la pensée... et de rester là comme des stupides* (1) ». Si elle admettait la contemplation acquise comme état d'oraison intermédiaire entre la méditation affective simplifiée (2) et la contemplation infuse initiale, elle accorderait que l'âme peut « arrêter le mouvement de la pensée » avant d'avoir reçu « le recueillement surnaturel » ou passif. Or pour elle c'est s'ingérer dans les voies mystiques, comme le font les quiétistes, qui en réalité restent là « comme des stupides ».

Notons enfin que ce fut précisément une des principales erreurs des quiétistes d'appliquer à la *contem-*

(1) *Château*, IVe *Dem.*, ch. III, p. 117 et 119, trad. des Carmélites.
(2) Celle appelée par elle oraison (acquise) de recueillement.

plation acquise, qu'ils recommandaient toujours et à tous, ce que les saints disent de la *contemplation infuse*. Ils s'ingéraient ainsi présomptueusement dans les voies mystiques ou passives, et « restaient là comme des stupides », selon le mot de sainte Thérèse. Cf. Denzinger, n° 1243, 23e proposition de Molinos. On voit, par cette proposition condamnée, que Molinos appelait *contemplatio acquisita* celle qu'il recommandait sans cesse, et qui précédait selon lui la contemplation infuse, faveur très spéciale à ses yeux. De toute façon il simulait l'état passif avant l'heure voulue par Dieu.

Comme on l'a justement remarqué (1), Molinos croyait que saint Jean de la Croix dans la *Montée du Carmel* n'avait parlé que de contemplation acquise. De cette contemplation faussement appelée acquise il prit, comme on l'a dit, la règle de passivité et en fit une *passivité acquise* elle aussi. Et en appliquant cette passivité à une oraison qui était en réalité ascétique, il l'introduisait dans toute l'ascèse, qui se trouvait dès lors pour ainsi dire supprimée.

Pour toutes ces raisons nous ne croyons pas que la contemplation dite acquise soit un état d'oraison spécial, distinct de l'oraison affective simplifiée, appelée par sainte Thérèse « oraison (acquise) de recueillement » (*Chemin*, XXVIII). — Mais ce que les grands

(1) Dudon S. J., *Le quiétisme espagnol, Michel de Molinos*, 1921, p. 260 : « Il n'y a de contemplation digne de ce nom que la contemplation passive... Et Dieu, dans sa providence commune, en favorise ceux qui, par la générosité héroïque de leur vertu, se montrent dignes d'être traités en amis privilégiés... » — p. 265 : « Certains docteurs du XXe siècle prônent, comme Molinos, une contemplation intermédiaire entre la méditation et la contemplation passive... On peut et on doit constater ce fait, sans instituer, contre les écrivains en cause, le moindre procès de tendance. »

mystiques entendent par « contemplation » tout court, c'est, à n'en pas douter, nous le verrons mieux encore dans la suite, la contemplation infuse. Ceci suffit pour fixer les divers sens de ce mot.

*
* *

§ II. — *L'ordinaire et l'extraordinaire dans la vie surnaturelle.*

S'agit-il maintenant de savoir si la contemplation infuse ou proprement mystique est extraordinaire, ou au contraire ordinairement accordée aux parfaits, il importe de bien définir les sens de ces derniers termes (1).

Dans la vie surnaturelle, est proprement *extraordinaire, de soi ou par nature, ce qui est en dehors de la voie normale de la sainteté* et *qui n'est nullement nécessaire pour y parvenir* (2). Par exemple les grâces *gratis datae*, comme le don de prophétie, le don des langues, celui des miracles, le don d'exposer les mystères les plus élevés de la religion (*sermo sapientiae*) (3), ne

(1) Il conviendrait de définir *l'ordinaire* d'abord, si les difficultés actuelles ne portaient pas précisément sur ce mot.

(2) Il s'agit au moins de la sainteté généralement requise pour entrer au ciel sitôt après la mort, car nul ne fait de purgatoire que par sa faute, par suite de négligences qui auraient pu être évitées.

(3) C'est en ce sens que saint Thomas rattache à la grâce *gratis data* appelée *sermo sapientiae*, le degré élevé du don de sagesse, qui non seulement fait contempler les plus hauts mystères, mais nous rend capables de les manifester aux autres et de diriger le prochain. Cf. IIa IIae, q. 45, a. 5 : « Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt, et etiam quantum ad directionem... possunt alios ordinare. »

sont nullement nécessaires à la sanctification personnelle ; ils sont accordés surtout (*per se primo*) pour l'utilité du prochain, bien qu'ils puissent secondairement servir à la sanctification de celui qui les reçoit, s'il en use avec charité.

A plus forte raison est extraordinaire de soi la vision béatifique reçue d'une façon transitoire avant la mort, comme paraît l'avoir reçue saint Paul, selon l'opinion de saint Augustin et de saint Thomas. Est encore de soi extraordinaire une conversion miraculeuse, qui, sans préparation préalable, purifie l'âme en un instant et l'introduit aussitôt dans la vie mystique, telle la conversion de saint Paul. De même est manifestement extraordinaire la grâce d'union transformante ou du mariage spirituel accordée *dès l'enfance* à certains saints, à l'âge de six ou sept ans. A un degré moindre, sont extraordinaires des grâces mystiques moins élevées accordées à des âmes encore très imparfaites, avant qu'elles aient les dispositions ordinairement requises (1).

Par opposition, *dans la vie surnaturelle* est *ordinaire de soi ou par nature ce qui est dans la voie normale de la sainteté, ce qui est absolument nécessaire* ou *moralement nécessaire dans la majorité des cas pour y parvenir* (2). En d'autres termes, reste encore ordinaire de

(1) Peuvent être rangées aussi parmi les grâces extraordinaires les *paroles intérieures*, les *visions*, même si elles sont ordonnées directement à la sanctification de l'âme qui les reçoit. Ce ne sont pas alors des grâces *gratis datae*, mais des phénomènes concomitants de la vie mystique, phénomènes accessoires et passagers qui ne sont pas moralement nécessaires dans la majorité des cas pour arriver à la sainteté.

(2) Cette définition est donnée par le P. Arintero, dans ses *Cuestiones mysticas*, 2e édit., p. 45.

soi dans la vie surnaturelle ce qui s'accomplit selon les *lois* même *supérieures* de son *plein* développement, lois infiniment plus élevées que celles de notre nature.

C'est ainsi que la vision béatifique, après la mort, bien qu'elle soit toute surnaturelle, n'est pas un don extraordinaire, c'est le couronnement normal de la vie de la grâce, telle que Dieu gratuitement l'a voulue pour nous tous. Il ne s'ensuit pas cependant que la majorité des hommes parviendra à cette fin si haute : « Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus. » Les élus au ciel seront évidemment une *élite*, comme le nom l'indique, mais une élite choisie dans toutes les conditions, et tous nous devons vivement désirer en faire partie (1).

De même, ici-bas, *le sommet* du développement *normal* de la vie de la grâce, si élevé soit-il, ne doit pas être dit *extraordinaire de soi* (per se), bien qu'il puisse être rare ou *extraordinaire de fait*, comme la parfaite générosité qu'il suppose. Ce sommet s'appelle la sainteté et même la haute sainteté, qui implique l'héroïcité des vertus. Avant d'être arrivé là, on peut avoir une certaine perfection, mais il n'y a pas encore la *pleine perfection* à laquelle la vie de la grâce est essentiellement ordonnée. De même qu'on distingue les commençants, les progressants et les parfaits, parmi ces derniers, il faut, avons-nous dit (2), distinguer

(1) Saint Thomas remarque à ce sujet, I^a, q. 23, a. 7 ad 3um : « Cum beatitudo æterna in visione Dei consistens *excedat communem statum naturae*, et praecipue secundum quod est gratiâ destituta per corruptionem originalis peccati, *pauciores* sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturae. »

(2) Telle est en particulier la doctrine de saint Jean de la Croix,

ceux qui débutent dans la perfection, ceux qui y sont plus avancés et enfin ceux qui sont arrivés à la plénitude de la perfection, à la haute sainteté, qui seule mérite d'être appelée le *point culminant* du développement de la vie de la grâce.

Par suite, tout ce qui est soit absolument nécessaire, soit moralement nécessaire dans la majorité des cas, pour atteindre ce sommet, n'est pas extraordinaire de soi, c'est au contraire la plénitude de l'ordre normal voulu par Dieu. A ce sujet, il ne faut pas confondre ce qui est grandement utile dans la *majorité des cas* pour parvenir à la *sainteté* et ce qui se constate dans *la majorité des âmes pieuses*, ce qui est *commun* parmi elles, car beaucoup d'entre elles sont encore bien loin du but. Par suite, sans admettre que les *oraisons mystiques* sont de soi extraordinaires, on peut les distinguer des *oraisons communes*, elles supposent en effet une grâce éminente ou supérieure (1).

Si donc *les purifications passives* non seulement des sens mais de l'esprit, qui sont un état mystique, et la *contemplation infuse*, même au degré supérieur, qui se trouve réalisé dans l'union transformante, sont, comme l'enseigne saint Jean de la Croix (2), généralement nécessaires à la parfaite purification et sanctification de l'âme, elles ne doivent pas être dites *extraordinaires de soi* ou *de droit*, bien qu'elles soient

comme le remarque Joseph du Saint-Esprit en plusieurs endroits de son grand *Cursus theologiae mystico-scolasticae*. Voir plus haut ch. III, a. 4.

(1) Cf. Dom Vital Lehodey, *Les voies de l'Oraison mentale* : I. De l'oraison en général ; II. Des oraisons communes ; III. Des oraisons mystiques. — Voir aussi l'excellent *Traité de l'Amour de Dieu* du P. Surin, S. J.

(2) *Nuit obscure*, l. I, ch. 3 ; l. II, ch. 1.

assez rares *de fait*, par suite de la commune médiocrité. Ces purifications passives nous paraissent extraordinaires parce qu'elles sont très douloureuses et surprennent notre nature, elles sont de fait un purgatoire anticipé; mais *normalement* les âmes très généreuses doivent faire leur purgatoire sur la terre *en méritant*, au lieu de le faire après la mort *sans mériter*. Si nous le faisons après la mort, ce sera de notre faute, pour avoir négligé des grâces qui nous étaient accordées ou offertes pendant la vie. Ce purgatoire après la mort, si fréquent soit-il, n'est pas l'ordre voulu par Dieu pour le développement plénier de la vie surnaturelle, puisque, sitôt après la mort, il est dans *l'ordre radical* que l'âme possède Dieu par la vision béatifique, et c'est précisément à cause de cela qu'au purgatoire elle souffre tant de ne pas le voir. Considérons donc dans les écrits des saints quelle est selon eux la voie normale qui conduit ici-bas à la sainteté (1).

(1) Bossuet dit à la fin de son admirable opuscule sur la *Manière facile et courte de faire l'oraison en foi...* : « Après la purgation de l'âme dans le purgatoire des souffrances, *où il faut nécessairement passer*, viendra l'illumination, le repos, la joie, par l'union intime avec Dieu, qui lui rendra ce monde, tout exil qu'il est, comme un paradis. » Ceux qui ont souvent médité cet opuscule d'or de Bossuet, peuvent se rendre compte qu'il diffère sensiblement de ce qu'il avait dit dans les *Instructions sur les états d'oraison* (Articles du début, n° 22) où il appelait « *extraordinaire* » l'oraison de simple présence de Dieu, de remise ou de quiétude, et de ce qu'il avait dit aussi dans l'ouvrage *Mystici in tuto*, n° 41 : « Saint François de Sales était arrivé au sommet de la perfection, sans avoir dépassé la méditation discursive. » — Sainte Chantal dit le contraire dans ses *Réponses* 2e éd., Paris 1665, p. 508 et suiv. — Dans le présent opuscule, Bossuet dit de l'oraison de simplicité, que « l'âme par sa fidélité à se mortifier et à se recueillir (la) *reçoit pour l'ordinaire* ». Or la seconde phase de cette oraison, nous l'avons vu, p. 284, est infuse.

ARTICLE III

Description de la contemplation infuse et de ses degrés, selon sainte Thérèse

Nous pourrions emprunter la description de la contemplation mystique et de ses degrés à d'autres auteurs que sainte Thérèse, par exemple à Denys, à Richard de Saint-Victor, à saint Bonaventure, à Tauler, à Ruysbroeck, à Louis de Blois, à saint Jean de la Croix ou à saint François de Sales. Si nous choisissons sainte Thérèse, c'est que sur plusieurs points elle a apporté des précisions, c'est que sa description est devenue classique, et aussi parce que c'est sur elle surtout que prétendent s'appuyer ceux qui considèrent la contemplation infuse ou mystique comme une faveur proprement extraordinaire.

Lorsque nous ouvrons la *Vie* de sainte Thérèse, écrite par elle-même, ou son *Château intérieur*, c'est tout d'abord pour nous comme un monde spirituel inaccessible, très supérieur à ce que toute âme intérieure peut légitimement désirer. Il y est en effet souvent question de phénomènes extraordinaires, de visions, qui font pressentir dès ici-bas la vie du ciel, de révélations ou paroles intérieures que la plupart des âmes pieuses n'ont jamais entendues. Cet ensemble de phénomènes extraordinaires, qui frappent beaucoup à première lecture, peut, si nous nous y arrêtons, nous cacher, au lieu de nous le manifester, ce qu'il

y a de plus profond et de plus élevé dans cette vie : je veux dire : le plein développement que prirent en elle les vertus chrétiennes que tous nous devons avoir, et qui chez beaucoup restent chétives, sans vigueur, et comme étiolées.

Lorsque, au contraire, on lit l'œuvre de sainte Thérèse en cherchant à y voir surtout le développement parfait de cet organisme spirituel qui est en toute âme juste, on ne peut s'empêcher de reconnaître que c'est bien ainsi que doit s'épanouir, lorsque les obstacles sont tombés, la grâce des vertus et des dons, que nous avons reçue au baptême. Alors les manifestations extérieures plus ou moins extraordinaires de la vie surnaturelle passent au second plan.

Nous ne connaissons pas assez le prix du trésor que porte tout vrai chrétien dans un vase fragile. Nos yeux de chair ne voient que le vase; nous oublions que la grâce sanctifiante, qui est en nous, est la vie éternelle commencée, *semen gloriae, inchoatio vitae aeternae* (1). Nous oublions pratiquement qu'elle est une participation réelle et formelle de la vie intime de Dieu, et qu'un jour elle doit absolument ou mourir à jamais en nous, ou s'épanouir dans la gloire, en nous faisant voir Dieu comme Il se voit et l'aimer comme Il s'aime. Telle est notre destinée, et finalement il n'y a pour chacun de nous qu'une alternative inévitable : vie éternelle ou mort éternelle.

C'est là notre richesse et notre noblesse : par la grâce nous sommes de Dieu, nés de Dieu (2), et dès ici-bas notre vie surnaturelle est la même en son

(1) Cf. S. Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 24, a. 3, 2^{m}.
(2) « Ex Deo nati », Joan., 1, 13.

fond que celle du ciel, comme la vie végétale cachée dans le gland est la même que celle du chêne vigoureux qui en provient, comme la vie intellectuelle qui sommeille encore dans l'enfant est la même que celle de l'homme adulte arrivé au plein développement de sa raison.

Cette grâce sanctifiante déifie notre âme et d'elle dérivent dans nos facultés, pour les surélever, les vertus surnaturelles, surtout les vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité, dont la dernière doit durer éternellement. Cette vie toute surnaturelle est incomparablement supérieure au miracle sensible, qui n'est qu'un signe (1), très supérieure aussi à la vie naturelle des anges créés et créables, puisqu'elle est une participation de la vie même de Dieu (2).

Avec ce trésor surnaturel qui divinise toutes nos énergies, nous avons reçu l'Auteur même de la grâce, le Saint-Esprit, qui fut envoyé aux Apôtres le jour de la Pentecôte, et qui nous a été donné par la confirmation, avec les sept dons qui nous disposent à recevoir ses inspirations divines. C'est pour nous tous que Jésus a dit : « L'Esprit-Saint, que mon Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera toutes

(1) L'effet miraculeux, par exemple la vie rendue au cadavre, est naturel dans son essence, et surnaturel seulement par le mode de sa production ; en quoi il est très inférieur à la grâce qui est essentiellement surnaturelle. Il faut en dire autant de l'annonce prophétique d'un événement futur et libre d'ordre naturel. C'est ce que les théologiens expriment en disant que la vie de la grâce est surnaturelle *quoad substantiam* ou essentiellement, tandis que le miracle et la prophétie ne sont surnaturels que *quoad modum*, par le mode de leur production ou *préternaturels*.

(2) Les anges eux-mêmes ont dû recevoir la vie de la grâce pour pouvoir mériter la vision béatifique, qui surpasse infiniment les forces et les exigences de leur nature. Cf. S. Thomas, 1ª, q. 62, a. 2.

choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit... il vous guidera dans toute la vérité (1) ». « Son onction, dit saint Jean, vous enseigne sur toute chose (2). »

Cette vie surnaturelle chez beaucoup de chrétiens reste comme anémiée, sans force, sans rayonnement, parce que, trop absorbés par les choses terrestres, c'est à peine s'ils élèvent de loin en loin leur intelligence et leur cœur vers Dieu, au lieu de vivre avec Lui, comme avec l'hôte intérieur, le Père et l'ami plus intime à nous que nous-mêmes. Dans l'âme des saints au contraire cette vie surnaturelle apparaît dans toute son énergie, et c'est elle surtout que nous devons considérer en eux, beaucoup plus que les dons extraordinaires, miraculeux et inimitables par lesquels leur sainteté est manifestée au dehors.

Voyons donc en quoi consiste ici-bas dans l'âme des saints l'union à Dieu qui fait le fond de leur vie, et quels en sont les degrés. Suivons pas à pas sur ce point la doctrine de sainte Thérèse et selon ses propres paroles. Le meilleur des commentaires ne consiste-t-il pas à rapprocher sur un même sujet les divers textes de la Sainte, qui s'éclairent les uns les autres?

*
* *

§ I. — *L'État mystique en général*

1. *Préparation.* — 2. *Appel général et appel individuel.* — 3. *Nature de l'état mystique*

1. La Sainte nous montre que tout d'abord l'âme,

(1) *Jean*, XIV, 26 ; XVI, 13.
(2) I Jean, II, 27.

qui cherche à s'unir à Dieu présent en elle, doit ordinairement s'élever par son propre effort, aidé de la grâce, au-dessus de choses sensibles, en faisant des actes souvent répétés d'humilité, de foi, d'espérance, de charité, que lui suggère l'Oraison dominicale, le *Pater* (1). Pour pénétrer les vérités révélées, elle les médite, en s'aidant, au besoin, d'un livre, elle les rapproche les unes des autres et en tire les conséquences pratiques qui nous portent à tourner de plus en plus notre cœur vers Dieu. C'est là le travail humain de l'entendement qui se simplifie assez vite, comme la lecture chez l'enfant qui n'a plus besoin d'épeler. La méditation devient ainsi une oraison affective très simple, un *recueillement actif* qui est une préparation ou disposition à recevoir la grâce de la contemplation (2). Jusqu'ici l'âme n'arrive à boire qu'une « eau, qui a coulé sur la terre et où il se rencontre encore quelque limon (3) », elle n'atteint la

(1) *Chemin*, ch. XXI à XXVII, et *Château*, IIe et IIIe Demeures.

(2) *Chemin*, ch. XXVIII, trad. des Carmélites de Paris, p. 204... : (rappelons ce texte capital que nous avons cité longuement plus haut) « C'est une oraison qui présente de nombreux avantages. On l'appelle *oraison de recueillement* (actif), parce que l'âme y recueille toutes ses puissances et se retire au-dedans d'elle-même avec son Dieu. Par cette voie, plus promptement que par aucune autre, son divin Maître l'enseignera et lui accordera l'oraison de quiétude..... Les personnes qui pourront se renfermer ainsi dans le petit ciel de leur âme, où habite Celui qui l'a créé,..... doivent croire qu'elles sont en excellente voie et qu'elles réussiront à s'abreuver à la fontaine..... Ces âmes ont pris la mer, comme l'on dit. » Voir aussi dans le même chapitre, p. 206. Au ch. XXIX, p. 213, sainte Thérèse précise bien la nature de ce recueillement actif : « Ce n'est pas ici quelque chose de surnaturel, cela dépend de notre volonté. » Et le P. Bañez a noté sur l'original : « Par *surnaturel* elle entend ce qui n'est pas laissé à notre choix avec la grâce ordinaire de Dieu. » — Nous citerons toujours d'après la traduction des Carmélites de Paris.

(3) *Ibid.*, ch. XIX, p. 150.

vérité divine que mêlée aux considérations humaines.

2. Mais il est une source d'eau vive, dont Jésus parlait à la Samaritaine; « combien il est avantageux de s'y abreuver! » (1) C'est l'image de la contemplation, qui nous est donnée par le Saint-Esprit. Quels que soient les obstacles que présente le chemin qui conduit à cette source, il faut « marcher courageusement sans se lasser... *Songez que le Seigneur invite tout le monde* (« Venite ad me omnes... », Matth., XI, 28). Il est la vérité même, donc la chose est hors de doute. Si le festin n'était pas général, il ne nous appellerait pas tous, ou bien, en nous appelant, il ne dirait pas : Je vous donnerai à boire. Il dirait : Venez tous, vous n'y perdrez rien et je donnerai à boire à qui je trouverai bon. Mais comme il dit sans restriction : « Venez tous », je regarde comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin recevront cette eau vive. Daigne Celui qui nous la promet nous donner sa grâce pour la chercher comme il faut! Je le lui demande au nom de lui-même (2). » Tel est l'appel général et éloigné, ce n'est pas encore l'appel individuel et prochain (3).

(1) *Chemin*, ch. XIX, p. 156.

(2) *Ibid.*, p. 156.

(3) Sur cet appel général et éloigné de toutes les âmes intérieures aux eaux vives de la contemplation infuse, voir aussi dans *le Chemin*, ch. XX : « Il semble qu'il y ait contradiction entre ce que je viens de dire au chapitre précédent et ce que j'avais dit plus haut, pour consoler les âmes qui ne parviennent pas à la contemplation..... Et pourtant je maintiens ce que j'ai dit. Notre Dieu, en effet, connaissant notre faiblesse, a tout ordonné d'une manière digne de lui. Mais il n'a pas dit : Que les uns viennent par tel chemin, et les autres par tel autre. Non, dans sa grande miséricorde, il n'empêche personne de se diriger vers cette fontaine de vie, pour s'y désaltérer. Qu'il en soit à jamais béni!... Que dis-je? C'est

En d'autres termes, si nous sommes humbles, généreux et fidèles dans la pratique des vertus et de l'oraison commune, une heure viendra où le Saint-Esprit, qui habite en nous pour nous éclairer et nous sanctifier, prendra de plus en plus la direction de notre vie et nous demandera d'être entièrement dociles à ses divines inspirations. Alors commencera pour nous une union à Dieu plus intime, appelée par sainte Thérèse *oraison surnaturelle* (1) et assez généralement aujourd'hui « état mystique »,

3. Ce qui caractérise essentiellement cette vie mystique, c'est une *connaissance infuse et amoureuse de Dieu* ; en d'autres termes c'est une *lumière infuse* et un *amour infus*, qui nous viennent du Saint-Esprit et de ses dons, pour nous faire grandir de plus en plus dans la charité (2). Chez, certains c'est l'amour qui

publiquement et à grands cris qu'il nous appelle (« Stabat Jesus et clamabat dicens : Si quis sitit, veniat ad me et bibat ». Joan., VII, 37)... Ainsi, mes Sœurs, ne craignez pas de mourir de soif dans cette voie... Cela étant, suivez mon conseil, et ne restez pas en chemin, mais combattez en personnes de cœur, prêtes à mourir à la peine. » — De même, *Chemin*, ch. XXI : « Je le répète, ce qui est d'une importance majeure, c'est d'avoir une résolution ferme, une détermination absolue, inébranlable, de ne point s'arrêter qu'on n'ait atteint la source, quoi qu'il arrive, quelques critiques dont on soit l'objet,... quand le monde enfin devrait s'effondrer ! »

(1) Cette vie supérieure est en effet *surnaturelle* doublement (*réduplicative*), non plus seulement dans *son essence*, comme la vie chrétienne commune, mais par *le mode divin* de connaitre et d'aimer, qui est inspiré par le Saint-Esprit.

(2) On verra, par les textes qui vont suivre, pourquoi nous ne saurions admettre que la contemplation mystique soit, selon sainte Thérèse, une *perception immédiale de Dieu en lui-même* et non dans ses effets, ni une *connaissance par idées infuses* semblables à celles des anges, et excluant *complètement* la possibilité du raisonnement. La contemplation mystique deviendrait ainsi une grâce miraculeuse, et non seulement éminente : elle serait, à proprement par-

domine, chez d'autres la lumière. Mais comme on n'aime que ce que l'on connaît, et qu'on ne peut aimer ardemment ce qu'on connaît mal, toute âme pour être embrasée d'amour doit être aussi très éclairée. Ici l'âme n'est plus portée à méditer par elle-même, à raisonner sur les grandes vérités de la foi, pour s'exciter à des actes d'amour de Dieu; elle reçoit « *un recueillement surnaturel* », qu'elle ne pourrait jamais acquérir par ses propres efforts, et « qui ne dépend pas de notre volonté (1) ». Ce n'est plus l'âme qui se recueille, c'est Dieu qui la recueille et l'attire vers le sanctuaire intérieur. C'est le commencement de *la contemplation* proprement dite, qui est *infuse*, puisque nous ne pouvons nous la procurer par notre activité aidée de la grâce. Et si nous n'avons pas encore reçu ce don, remarque expressément sainte Thérèse, contre les quiétistes, gardons-nous « d'enchaîner le mouvement de notre pensée... et de rester là comme des stupides (2) ». Ce recueillement et la quiétude qui le

ler, extraordinaire, et, contrairement à ce que dit sainte Thérèse, toutes les âmes intérieures ne pourraient y aspirer comme à la source d'eau vive. Voir sur ce point, ici, l'article suivant... Les textes de sainte Thérèse que nous réunissons ici sont déjà une réponse aux objections que nous fait à ce sujet Mgr Farges dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, juillet 1922, p. 272. Nous y reviendrons, cf. Appendices de ce livre.

(1) *Château*, IVe Dem., ch. III, p. 114, 115, 116.

(2) *Château*, IVe Dem., ch. III, p. 117, 119. Cette remarque de la Sainte concerne l'appel individuel prochain à la contemplation *infuse*. Elle montre bien qu'elle n'admet pas après l'oraison acquise de recueillement, décrite *Chemin*, ch. XXVIII (celle appelée souvent ensuite oraison affective simplifiée), et avant le début de la contemplation infuse dont il est ici question, un état intermédiaire qui mériterait le nom de contemplation acquise. Si elle l'admettait, elle accorderait que l'âme « peut arrêter le mouvement de la pensée » avant d'avoir reçu la grâce du recueillement surnaturel.

Si l'on veut nommer *contemplation acquise* la dernière des orai-

suit sont « quelque chose de surnaturel, et que nous ne pouvons nous procurer par nos efforts, quels qu'ils soient (1) ». « Quant à s'y disposer, oui, on le peut, et c'est sans doute un grand point (2). » La psalmodie, par exemple, dispose à l'oraison contemplative et la fait désirer.

sons acquises qui est l'oraison affective simplifiée, appelée par sainte Thérèse *oraison de recueillement* (acquis) dans le *Chemin*, ch. XXVIII, on garde ainsi la doctrine de la Sainte, mais on ne garde pas ses termes, car, comme tous les grands mystiques, ce qu'elle entend par *contemplation* tout court, c'est la contemplation infuse, que nous ne pouvons nous procurer par notre effort. Cf. *Chemin*, ch. 18, 19, 20, 21, 25, 27, 31, et IVe et Ve Demeures.

Si, au contraire, on veut appeler *contemplation acquise* autre chose que l'oraison acquise de recueillement et si l'on veut y faire entrer les *oraisons surnaturelles* décrites dans les IVe et Ve Demeures, on fait violence aux paroles de sainte Thérèse et à sa doctrine, puisqu'elle déclare expressément que *nous ne pouvons nous mettre par notre propre industrie aidée de la grâce dans ces oraisons surnaturelles de recueillement* (passif), *de quiétude, d'ivresse spirituelle et de sommeil mystique*. Il n'est pas nécessaire ici d'interpréter la Sainte, il suffit de lire. S'il fallait appeler *acquises* ces oraisons surnaturelles, qui ne sont pas en notre pouvoir, parce que nous pouvons nous disposer à les recevoir, s'il fallait leur refuser le qualificatif d'*infuses* ou de *mystiques*, parce qu'on y apporte une préparation quelconque, il faudrait le refuser aussi au ravissement dont elle parle dans sa *Vie*, ch. XVIII, p. 223 ; il arrive, dit-elle, dans le commencement, « presque toujours après une longue oraison mentale ». *Pour être logique, il faudrait donc parler d'un ravissement acquis* et même d'une union transformante acquise.

Bien au contraire sont dans la vraie tradition de sainte Thérèse les carmes Jean de Jésus-Marie, *Theol. mystica* (Herder), ch. III, et Michel de la Fuente, *Las tres vidas*, Introd., qui sitôt après l'oraison affective simplifiée ou oraison acquise de recueillement placent la contemplation infuse. De même saint François de Sales, *Amour de Dieu*, VI, 7.

(1) *Chemin*, ch. XXXI, p. 223, et ch. XXXII, p. 241.

(2) *Relation* LIV, au P. Rodrigue Alvarez, p. 295. Voir ce qui est dit aussi du travail de l'esprit, analogue à celui de la *noria*, qui dispose à l'oraison *surnaturelle* de quiétude que nous ne pouvons nous procurer par notre effort personnel. Cf. *Vie*, ch. XIV, p. 177.

Sous ce recueillement passif « Dieu arrête l'entendement, il lui fournit de quoi admirer, de quoi s'occuper; alors, dans l'espace d'un *Credo*, nous recevons, sans discourir, plus de lumière que nous ne pourrions en acquérir en bien des années par toutes nos industries terrestres (1) ». « Dans la contemplation, l'âme reconnaît que le Maître divin l'instruit sans bruit de paroles (2). » « *Ce n'est pas là une vision*, c'est ce qu'on appelle, je crois, théologie mystique... L'entendement reste comme stupéfait des grandes choses qu'il conçoit. Dieu, en effet, veut qu'il comprenne alors qu'il ne comprend rien de ce qui lui est montré (3). » « A peine nous mettons-nous en oraison, que nous trouvons à qui parler : aux effets, aux sentiments d'ardent amour, de foi vive, de générosité mêlée de tendresse, qui naissent en notre âme, nous comprenons qu'on nous écoute. Dieu nous accorde alors une très grande grâce, et celui qui la reçoit doit l'estimer beaucoup, car c'est une oraison très élevée, mais enfin ce n'est pas une vision. *Aux effets* (4) que Dieu produit dans l'âme, on comprend qu'il est là ; c'est une voie par laquelle sa Majesté veut bien se faire sentir à nous (5).»

Sous cette lumière infuse, « l'âme s'embrase d'amour, mais elle ne sait comment elle aime (6) ». « Ce très suave amour de notre Dieu entre dans l'âme avec une extrême douceur, il la remplit de plaisir et

(1) *Vie*, ch. XII, p. 160. — (2) *Chemin*, ch. XXV, p. 187.

(3) *Vie*, ch. X, p. 134.

(4) On ne perçoit donc pas Dieu en lui-même ou immédiatement, comme l'ont prétendu certains interprètes de sainte Thérèse. Elle parle comme le fait saint Thomas, I^{a}, q. 94, a. 1, ad 3^{m} ; II^{a} II^{ae}, q. 5, a. 1 ; q. 97, a. 2, ad 2^{m}.

(5) *Vie*, ch. XXVII, p. 338, où sainte Thérèse distingue l'oraison mystique des visions qui peuvent parfois l'accompagner.

(6) *Chemin*, ch. XXV, p. 187.

de joie (1), sans qu'elle puisse comprendre comment ni par où ce bien s'est introduit en elle (2). » C'est donc bien un amour infus, comme la lumière qu'il suppose ; il est, disent les thomistes, le fruit d'une grâce opérante par laquelle l'âme est mue vitalement et librement par Dieu, sans qu'elle se meuve délibérément elle-même (3). « Quand Dieu vous fera boire cette eau (de la contemplation)... vous comprendrez que le véritable amour de Dieu, lorsqu'il est dans sa force, c'est-à dire entièrement libre des choses de la terre et planant au-dessus d'elles, est maître de tous les éléments et du monde lui-même (4). » Cette oraison est une petite étincelle du véritable amour divin que le Seigneur commence à allumer dans l'âme (5) », et ce feu « purifie l'âme de la fange et de la misère où ses fautes l'avaient plongée (6) ».

Tel est le fond essentiel de la vie mystique : cette connaissance infuse et cet amour infus, qui sont l'exercice supérieur des vertus théologales, sous l'influence des dons du Saint-Esprit. Lui seul peut nous communiquer cette connaissance de Dieu et cet amour, dont le *mode suprahumain* dépasse notre effort personnel aidé de la grâce (7).

Saint Jean de la Croix exprime la même doctrine en disant : « La contemplation est une science d'amour, une connaissance infuse et amoureuse de

(1) Cependant il subsiste dans la sécheresse de la nuit obscure, nous allons le voir. — (2) *Pensées sur le Cantique*, ch. IV, p. 437.

(3) S. Thomas, Ia IIae, q. III, a. 2. — (4) *Chemin*, ch. XIX, p. 148.

(5) *Vie*, ch. XV, p. 190. — (6) *Chemin*, ch. XIX, p. 150.

(7) Sainte Thérèse dit en effet, *Vie*, ch. XIV, que pour faire entendre ce qu'est une oraison *surnaturelle* elle aurait besoin de parler du *secours particulier*, que *l'âme voit en quelque sorte de ses yeux* dans cette oraison. Elle ne parle pas d'idées infuses.

Dieu (1). » « Cette contemplation ténébreuse... est la théologie mystique que les Docteurs appellent sagesse secrète, communiquée selon la doctrine de saint Thomas par l'infusion de l'amour dans l'âme : cf. IIa IIae, q. 180, a. 1 (2). Cette communication se fait secrètement... nos facultés sont incapables de l'acquérir, c'est le Saint-Esprit qui la verse dans l'âme (3). » Sous son influence, c'est le plus haut exercice des trois vertus théologales (4). Cette contemplation infuse et aimante, si elle dure un certain temps, est appelée un *état* d'oraison, état passif ou tout au moins plus passif qu'actif, en ce sens que nous ne pouvons le produire, mais seulement nous y disposer.

* * *

§ II. — *Les degrés de l'état mystique. De la IVe à la VIIe Demeure.*

Il s'agit ici surtout de l'intensité croissante de la charité, de la foi vive et des dons correspondants.

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 18, éd. crit. espagnole, p. 111 : « *La contemplación es ciencia de amor, la cual es noticia infusa de Dios amorosa.* » En définissant ainsi la contemplation, saint Jean de la Croix montre que pour lui la contemplation proprement dite est infuse, et c'est d'elle qu'il traite constamment. Aussi le Carme Nicolas de Jésus-Marie dans son *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce*, P. II, c. IV, a-t-il raison de dire qu'il s'agit de la contemplation infuse non seulement dans la *Nuit obscure*, mais dans *la Montée*, l. II, c. 13. Cf. *Études Carmélitaines*, juillet 1912, p. 263, 270.

(2) On voit, par cette citation de saint Thomas faite par saint Jean de la Croix, combien se trompent ceux qui prétendent aujourd'hui que le Docteur angélique n'a pas parlé dans sa *Somme Théologique* de la contemplation mystique proprement dite.

(3) *Nuit*, l. II, ch. XVII. — Voir aussi *Nuit*, l. II, ch. V.

(4) *Montée*, l. II, ch. V et VI.

Saint Thomas l'a étudiée d'un point de vue abstrait et théorique (1); elle est décrite par sainte Thérèse d'après l'expérience et sous ses formes les plus hautes. Pour montrer cette *intensité* croissante de l'état mystique, la Sainte insiste sur son *extension* progressive aux différentes facultés de l'âme, peu à peu suspendues ou captivées par Dieu. D'abord la volonté seule est prise, fixée, puis l'intelligence, l'imagination; enfin dans l'extase l'exercice des sens extérieurs est suspendu. Sainte Thérèse sait pourtant que la ligature de l'imagination et des sens n'est qu'un phénomène concomitant et accidentel de la contemplation infuse (2), et que l'extase n'est pas un signe certain d'une plus grande intensité de la connaissance et de l'amour de Dieu, puisqu'elle cesse généralement dans l'état mystique le plus parfait, qui est l'union trans-

(1) IIa IIae, q. 24.

(2) *Château*, Ve Dem., c. I, p. 128. Commençant à traiter de *l'oraison d'union*, qui suit la quiétude, et qui s'accompagne parfois d'un commencement d'extase, elle dit à ses filles : « La plupart entrent dans cette cinquième demeure. *Certaines des particularités* qui s'y rencontrent sont, je crois, le partage du petit nombre, mais si les autres ne font qu'arriver jusqu'à la porte, c'est déjà de la part de Dieu une immense miséricorde; car il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus. »

Plus loin, Ve Dem., ch. III, p. 152, elle dit : « Le Seigneur a le pouvoir d'enrichir les âmes par diverses voies et *de les faire arriver à ces Demeures* (c'est-à-dire ici : à l'oraison *surnaturelle* d'union) *sans passer par le sentier de traverse que j'ai indiqué.* » Nous allons voir plus loin ce qu'elle entend par « ce sentier de traverse » : non pas l'état mystique, comme on l'a cru parfois, mais l'état extatique ou un commencement d'extase.

De plus, Ve Demeure, ch. III, sainte Thérèse parle aussi d'une union de conformité à la volonté divine, qui n'est pas un degré d'oraison, mais une disposition excellente à n'avoir pas de volonté propre, disposition qu'on peut avoir sans recevoir un commencement d'extase.

formante (1). L'état mystique complet quant à son *extension* n'est donc pas nécessairement le plus *intense* ou le plus élevé (2). Sainte Thérèse ne l'ignore pas; mais cette extension, d'abord progressive, puis res-

(1) *Château*, VIIe Dem., ch. III, p. 300.

(2) Ceci a été bien expliqué par M. Saudreau, *État mystique*, 2e éd., p. 89. Mais précisément à cause de cela nous regrettons de voir dans le même ouvrage, p. 46, qu'il appelle *extraordinaires* les oraisons de la Ve et VIe Demeures, accompagnées d'extase. Elles ne sont pas extraordinaires dans leur fond, par leur essence même, mais seulement par quelques phénomènes concomitants et accidentels. M. Saudreau le reconnaît ailleurs, p. 51, en disant comme nous : « Dieu peut conduire l'âme jusqu'à l'union transformante, sans lui accorder de ravissements. »

Il a certainement raison de distinguer l'état mystique de ce qu'il appelle les phénomènes extraordinaires d'ordre angélique (p. 180), et les objections qui viennent de lui être faites dernièrement à ce sujet (*Revue Apologétique*, 15 juin 1922) ne sont certainement pas fondées. Le P. Poulain lui-même distinguait nettement l'état mystique des visions qui peuvent l'accompagner.

Le P. Lallemant, S. J., l'avait déjà très justement remarqué dans *la Doctrine spirituelle*, VIIe Principe, ch. VI, a. 7 : « Les degrés de la contemplation, dit-il, selon quelques-uns sont, premièrement le recueillement des puissances, secondement le demi-ravissement, troisièmement le parfait ravissement, quatrièmement l'extase. Mais *cette division n'exprime pas tant l'essence de la contemplation, que ses accidents*; car une âme aura parfois *sans ravissement* une lumière plus sublime, une connaissance plus claire, une opération de Dieu plus excellente, qu'une autre avec des ravissements extraordinaires et des extases. La Sainte Vierge était plus élevée dans la contemplation que tous les Anges et tous les Saints ensemble, et cependant elle n'avait point de ravissements. » Des saints en ont eu tout enfants, comme Bernadette à la grotte de Lourdes, et beaucoup moins dans la suite.

Il y a dans cette remarque quelque chose d'analogue à celle faite ordinairement au sujet de la science : son progrès en extension (*augmentum extensivum*) n'est pas un signe certain de son progrès en pénétration (*augmentum intensivum*). Plusieurs ont une connaissance assez complète et étendue d'une science, sans en avoir une connaissance profonde ou élevée, qui seule leur permettrait de saisir, comme d'un regard, toute cette science dans ses principes premiers; cf. S. Thomas, I^a II^ae, q. 52.

treinte, et assez facile à constater, à décrire, et peut donner quelque lumière sur l'élévation croissante de l'état mystique, si on l'unit à un autre signe plus profond sur lequel a beaucoup insisté saint Jean de la Croix. Ce signe plus profond se trouve dans les purifications passives des sens d'abord, puis de l'esprit, qui, elles, dénotent un progrès dans l'intensité de la connaissance et de l'amour de Dieu. Sainte Thérèse, nous le verrons, n'a pas négligé ce second signe.

Un troisième plus décisif encore vient de ce que la *vertu monte normalement avec l'oraison*. C'est par là surtout qu'il faut juger de l'action de plus en plus intime de Dieu, plus encore que par les purifications passives. Celles-ci en effet dépendent beaucoup des obstacles que la grâce rencontre, et aussi des genres de tempérament, des dispositions morbides. Bien qu'elles soient inséparables du développement de la vie mystique, ces purifications passives ne peuvent pas en donner une mesure aussi certaine que le progrès de la vertu. Ce qui répond à l'intensité croissante de la contemplation infuse et de l'amour de Dieu, c'est le progrès de la vertu, non pas toujours tel que l'homme en juge, mais comme il se fait en vérité devant Dieu, seul juge des âmes. Cela, sainte Thérèse, nous allons le voir, l'a admirablement noté (1). S. S. Pie X l'en a particulièrement louée, en disant

(1) Voir sur ce point, en dehors des textes que nous allons citer, ce qui est dit, dans sa *Vie*, du progrès de la vertu correspondant aux oraisons symbolisées par *les quatre manières d'arroser* : 2e *eau* : les fleurs (des vertus) sont sur le point de paraître (ch. xv, p. 198, 199) ; — 3e *eau* : les fleurs s'épanouissent, les vertus tirent de cette oraison bien plus de vigueur que de la précédente qui est celle de quiétude (ch. xvi, p. 209, et ch. xvii, p. 210, 211) ; — 4e *eau* : « L'âme retire de cette oraison des biens beaucoup plus abondants

que « *les degrés d'oraison* énumérés par elle sont autant d'ascensions supérieures vers le sommet de la perfection (1) ».

*
* *

Tout d'abord, dans l'oraison de *quiétude* « *c'est la volonté seule qui est captivée* (2) » par la mystérieuse lumière reçue, qui lui manifeste la bonté de Dieu présent en elle; tel un petit enfant savoure le lait qui lui est donné (3). Ou mieux, c'est comme le jaillissement de l'eau vive dont parlait Jésus à la Samaritaine : « l'eau procède de la source même, qui est Dieu... elle coule de notre fond le plus intime avec une paix, une tranquillité, une suavité extrêmes... A peine cette eau céleste a-t-elle commencé à jaillir de sa source..., qu'aussitôt l'on dirait que tout notre intérieur se dilate et s'élargit. Ce sont alors des biens spirituels qui ne se peuvent dire, et l'âme même est incapable de comprendre ce qu'elle reçoit en cet instant (4) ». Cependant, en cet état, l'intelligence, la mémoire, l'imagination ne sont point captives de l'action divine. Quelquefois elles sont les auxiliaires de la volonté et s'occupent à son service, d'autres fois leur concours ne sert qu'à la troubler. « Souvent, dit la Sainte, pendant cette oraison, vous ne saurez que faire de votre enten-

et plus élevés que des oraisons précédentes; son humilité augmente... C'est ici que naissent les promesses et les résolutions héroïques, les brûlants désirs, l'horreur du monde, la vue claire de la vanité... » (ch. XIX, p. 229).

(1) « Docet enim gradus orationis quot numerantur, veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse. » Lettre du 7 mars 1914 sur la doctrine de sainte Thérèse.

(2) *Chemin*, ch. XXXI, p. 224.

(3) *Chemin*, ch. XXXI, p. 228.

(4) *Château*, IVe Dem., ch. II, p. 109, 110.

dement et de votre mémoire (qui ne cessent de s'agiter)... Mais lorsque la volonté se trouvera dans cette quiétude, elle ne doit pas plus s'occuper de l'entendement (ou du mouvement de la pensée ou de l'imagination...) qu'elle ne s'occuperait d'un fou (1). »

Cette quiétude est d'ailleurs souvent interrompue par les sécheresses et les épreuves de la nuit passive des sens (2), les tentations contre la patience, la chasteté, qui obligent à une salutaire réaction ; ce qui fortifie beaucoup celles des vertus morales qui ont leur siège dans la sensibilité. Les effets de l'oraison de quiétude sont une plus grande vertu, surtout un plus grand amour de Dieu, et une paix ineffable au moins dans la partie supérieure de l'âme (3).

*
* *

Si l'âme est humble et généreuse (4), elle sera élevée à un degré supérieur. Dans *l'union simple*, l'action de Dieu est assez forte pour absorber totalement l'activité des facultés intérieures de l'âme; toute cette activité se porte vers Lui, et ne s'égare plus au dehors. Ce n'est pas seulement la volonté qui est saisie, captivée par Dieu, mais aussi la pensée, la mémoire, l'imagination. Aussi l'âme n'est généralement plus trou-

(1) *Chemin*, ch. XXXI, p. 227, 228, et *Château*, IVe Dem., ch. I, p. 103.

(2) *Chemin*, ch. XXXIV, p. 254, et ch. XXIII, p. 178, ch. XXXVIII. *Château*, IIIe Dem., ch. I, p. 81 ; IVe Dem., ch. I, p. 98, 102, 105. A comparer avec saint Jean de la Croix, *Nuit*, l. I.

(3) Cf. *Vie*, ch. XV.

(4) *Château*, Ve Dem., ch. I, p. 128. La Sainte note qu'il ne suffit plus ici de suivre attentivement sa règle, qu'il faut en outre être très docile aux inspirations du Saint-Esprit, qui devient d'autant plus exigeant qu'il donne et veut donner davantage.

blée par les distractions. Dieu suspend l'action naturelle de l'intelligence « pour mieux imprimer en elle la vraie sagesse (1) ». La mémoire et l'imagination sont aussi arrêtées dans leurs opérations naturelles et intimement unies à Dieu à leur manière. L'âme ne cherche plus avec effort à faire venir l'eau salutaire qui rafraîchit et purifie, elle reçoit simplement cette eau, qui, comme la pluie, tombe du ciel (2). « Dieu ne nous laisse ici d'autre concours que celui d'une volonté entièrement soumise (3). » « Quel état que celui d'une âme qui vient d'être plongée dans la grandeur de Dieu, et si étroitement unie à Lui durant un court espace de temps, car, selon moi, cette union ne va jamais jusqu'à une demi-heure! (4) » Cette âme a pour ainsi dire changé de forme, en mourant entièrement au monde, comme le ver à soie qui se change en un papillon blanc (5).

Sainte Thérèse remarque que cette *oraison d'union* est assez souvent *incomplète, sans suspension de l'imagination et de la mémoire*, qui font parfois une véritable

(1) *Château*, Ve Dem., ch. I, p. 134.

(2) La première manière d'arroser, en tirant l'eau du puits à force de bras, est l'image de la méditation (*Vie*, ch. XI, p. 148) ; la deuxième manière, avec la noria, symbolise l'oraison de quiétude, où il y a encore quelque activité, bien que ce soit une oraison surnaturelle (*Vie*, ch. XIV, p. 177) ; la troisième manière d'arroser, par l'eau courante venant d'une rivière ou d'une fontaine, correspond au sommeil des puissances (*Vie*, ch. XVI, p. 201) ; la quatrième eau, qui est celle de la pluie, symbolise l'oraison d'union (*Vie*, ch. XVIII, p. 217, 223).

(3) *Château*, Ve Dem., ch. I, p. 136.

(4) *Château*, Ve Dem., ch. II, p. 142.

(5) *Ibid.* ; il faut remarquer que c'est par cette transformation que cet insecte arrive à l'âge adulte, par une transformation analogue l'âme arrive à *l'âge adulte* de la vie surnaturelle.

guerre à l'intelligence et à la volonté (1). Alors, comme il a été dit, à propos de l'oraison de quiétude, il ne faut pas plus faire de cas de l'imagination que d'une folle (2). C'est de cette union mystique incomplète que sainte Thérèse parle dans le *Château*, Ve Dem., ch. III, p. 152, en disant : « Pour l'union dont il est ici question, est-il nécessaire qu'il y ait suspension des puissances? Non, le Seigneur a le pouvoir d'enrichir les âmes par diverses voies et de les faire arriver à ces Demeures sans passer par *le sentier de traverse* que j'ai indiqué (3). »

Les effets de l'oraison d'union sont des plus sancti-

(1) *Vie*, ch. XVII, p. 212-215.

(2) *Ibid.*, p. 215.

(3) Ce *sentier de traverse* et les délices qui s'y trouvent, on a cru parfois que c'était la contemplation infuse ou mystique, c'est seulement la suspension de l'imagination et de la mémoire, ou un commencement d'extase, qui parfois accompagne l'union mystique et la facilite beaucoup. Cf. ARINTERO, O. P., *Evolucion mistica*, p. 639, et *Cuestiones misticas*, p. 325 ss. ; P. GARATE, S. J., *Razon y Fe*, juil. 1908, p. 325. M. Saudreau note justement dans *les Degrés de la Vie spirituelle*. 5e éd., t. II, p. 101, n. 2 : « A l'occasion de ce passage, Ve Dem., ch. III, p. 151, les nouvelles traductrices de sainte Thérèse disent que, d'après elle, il y a deux voies pour conduire à l'état d'union, la voie mystique et la voie non mystique. *Sainte Thérèse ne dit rien de semblable* ; si elle le disait, elle contredirait sa doctrine constante (Cf. *Chemin*, ch. 18, 19, 20, 21). Elle dit seulement, et la nouvelle traduction en témoigne comme le texte original, que l'on entre dans cette cinquième Demeure ou par l'union, *qui est un commencement d'extase*, ou sans elle ; or on peut ne pas avoir cette union extatique et avoir reçu des grâces mystiques fort précieuses. » Il faut ajouter, comme nous l'avons noté plus haut : l'oraison d'union passive n'est donc pas extraordinaire dans son fond ou dans son essence même, bien que certains de ses phénomènes accidentels, concomitants, puissent l'être. Voir, sur ces mots de sainte Thérèse « sentier de traverse », Philippe de la Sainte-Trinité, *Theol. myst.*, t. III, p. 71 ; Antoine du Saint-Esprit, *Direct. myst.* tr. IV, disp. I, sect. IX ; Vallgornera, *Theol. myst.*, t. II, p. 137.

fiants : l'âme ressent une grande contrition de ses fautes, un ardent désir de louer Dieu, une force à toute épreuve à son service, elle endure une grande souffrance à la vue de la perte des pécheurs, elle entrevoit ainsi ce que durent être les souffrances du Christ pendant sa vie terrestre. Alors commence vraiment la pratique héroïque des vertus (1).

*
* *

Ici généralement vient *une période d'épreuve*, décrite par sainte Thérèse au début de la VIe Demeure, ch. I, et qui est appelée par saint Jean de la Croix nuit passive de l'esprit. « Ce sont les murmures des personnes avec lesquelles on a des rapports... Voilà, disent-elles, que celle-ci fait la sainte; elle donne dans les extrêmes... Ceux qu'elle regardait comme ses amis la quittent. Ils sont même les plus ardents à mettre la dent sur elle... Ce sont des moqueries sans fin, des coups de langue de toute sorte... et ces propos durent parfois toute la vie (2) »... Mais l'âme éclairée par Dieu est plutôt fortifiée qu'abattue par ces épreuves, parce que l'expérience lui a montré tous les avantages qu'elle en retire... Aussi arrive-t-elle à concevoir pour les personnes qui la font souffrir une tendresse particulière (3) ». « Le Seigneur alors envoie d'ordinaire de très grandes maladies (4)...

« Mais que dire des peines intérieures? Si l'on pouvait en donner une idée, oh! que les premières paraî-

(1) *Château*, Ve Dem., ch. II.
(2) *Château*, VIe Dem., ch. I, p. 169.
(3) *Château*, VIe Dem., ch. I, p. 171.
(4) *Ibid.*

traient légères!... Blâme du confesseur, qui craint tout, doute de tout... Angoisse intérieure de l'âme à la vue de sa propre misère... Elle se figure qu'à cause de ses péchés, Dieu permet qu'elle soit trompée. Peine qui devient presque intolérable, surtout dans ces sécheresses où il semble qu'on n'ait jamais eu et qu'on n'aura jamais la moindre pensée de Dieu, et où, entendant parler de lui, c'est comme si l'on vous nommait une personne dont on a ouï parler il y a longtemps... L'entendement est si obscurci qu'il est incapable de saisir la vérité; il croit tout ce que l'imagination lui représente et toutes les folies que le démon lui suggère. Notre-Seigneur sans doute permet à celui-ci de tenter l'âme, et même de lui faire entendre qu'elle est réprouvée de Dieu... Durant cette tempête, on est incapable de recevoir aucune consolation... Il n'y a pas d'autre remède que d'espérer en la miséricorde de Dieu. Et celui-ci, lorsqu'on s'y attend le moins, par une seule parole qu'il adresse à l'âme ou par un événement qui se présente, la délivre de tous ses maux. On dirait qu'il n'y a jamais eu de nuages... et l'âme bénit Notre-Seigneur, car c'est lui qui a combattu pour elle et l'a rendue victorieuse. Elle voit jusqu'à l'évidence que ce n'est pas elle qui a livré le combat... Alors, elle reconnaît clairement sa misère et le peu dont nous sommes capables par nous-mêmes quand le Seigneur nous retire son secours. Elle n'a plus besoin de réfléchir pour comprendre cette vérité (1). »

(1) *Château*, VIe Dem., ch. I, p. 172-175. Sainte Thérèse comprenait ainsi par expérience la grande doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur la *grâce efficace par elle-même*, telle que l'exposait Dominique Bannez. Généralement les âmes qui passent par la nuit de l'esprit ne peuvent plus admettre d'autre doctrine,

« Ces peines venant d'en haut, les objets terrestres n'y peuvent rien. Ce grand Dieu veut que nous reconnaissions sa souveraineté et notre misère... Le meilleur moyen... pour arriver à supporter ces angoisses, c'est de vaquer à des œuvres extérieures de charité et de tout attendre de la miséricorde de Dieu. Il ne manque jamais à ceux qui espèrent en Lui... Les souffrances extérieures causées par les démons sont plus rares... et toutes les peines qu'ils peuvent causer sont peu de chose auprès de celles que je viens d'indiquer (1). » Plus loin, sainte Thérèse parle d'une purification d'amour encore plus douloureuse, qui arrive à l'entrée de la septième demeure, « comme la purification du purgatoire introduit dans le ciel (2) » ; mais alors l'âme a conscience en endurant cette souffrance que c'est une éminente faveur.

Au sortir de ces peines intérieures l'âme reçoit une telle connaissance de la grandeur divine, qu'assez souvent *l'extase* partielle ou totale s'ensuit (3). L'union à Dieu est si parfaite qu'elle suspend les opérations des sens extérieurs; toute l'activité de l'âme est ravie vers Dieu, et cesse par suite de s'exercer à l'égard du monde extérieur (4). Si parfois le savant, comme Archimède,

alors même qu'auparavant elles inclinaient vers l'opinion opposée, selon laquelle la grâce est rendue efficace par notre bon consentement.

(1) *Château*, VIe Dem., ch. I, p. 176, 177.

(2) *Ibid.*, VIe Dem., ch. XI, p. 270.

(3) *Château*, VIe Dem., ch. V. — Le P. Joret, O. P., a bien montré (*Vie Spirit.*, mai 1922, p. 90) que l'extase, qui est une *conséquence* de la contemplation infuse, n'est pas à proprement parler extraordinaire ; c'est différent si elle *précède* la contemplation et y dispose.

(4) Cela en vertu du principe souvent formulé par saint Thomas : « cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiae, abstrahitur homo ab actu alterius potentiæ » (*de Veritate*, q. 13, a. 3).

est tellement absorbé par la spéculation, qu'il n'entend plus les paroles qu'on lui adresse, à combien plus forte raison cela est-il vrai de l'âme contemplative, au moment où une grâce très forte, lui faisant pressentir l'infinie grandeur de Dieu, l'absorbe en cette bienheureuse contemplation (1).

D'autres fois l'âme exulte et ne peut s'empêcher de chanter les louanges de Dieu. Et c'est là une grâce très désirable : « Daigne sa Majesté nous accorder fréquemment une telle oraison, à la fois si sûre et si avantageuse! L'acquérir est impossible, car c'est chose entièrement surnaturelle. Cela dure parfois une journée entière... Cette jubilation plonge l'âme dans un tel oubli d'elle-même et de toutes choses, qu'elle est incapable de penser ni de parler, si ce n'est pour donner à Dieu ces louanges, qui sont comme le fruit naturel de sa joie (2). »

Sainte Thérèse dit, au contraire, au sujet des *visions imaginaires* : « Il ne convient nullement... de les désirer (3) » ; ce sont des faveurs extraordinaires tout à

(1) Dieu apparait alors de plus en plus comme *la Vérité suprême*, et l'on comprend cette parole du Psalmiste : « Tout homme est menteur. » On voit aussi pourquoi le Très-Haut aime tant l'humilité : « parce qu'il est la suprême Vérité, et que l'humilité n'est autre chose que marcher dans la vérité. Oui, c'est une grande vérité que nous n'avons rien de bon de nous-mêmes, et que la misère, le néant, sont notre partage » (Ve Dem., ch. x, p. 265). — Ce serait donc une erreur de croire que le juste *se discerne* du pécheur par sa *seule* liberté, et que cette différence ne vient pas de la grâce. *Quis enim te discernit?* dit saint Paul.

(2) *Château*, VIe Dem., ch. vi, p. 226.

(3) *Ibid.*, ch. ix, p. 257. Dans le même sens le Carme déchaussé Joseph du Saint-Esprit, corrigeant Antoine de l'Annonciation, du même ordre, dit très justement et prouve que « nous pouvons vivement désirer et humblement demander à Dieu la contemplation infuse, mais non pas l'extase et autres faveurs semblables qui

fait distinctes du plein développement de la vie de la grâce en nous. « Pour recevoir beaucoup de faveurs de ce genre, une âme ne mérite pas plus de gloire... Il y a un grand nombre d'âmes saintes qui ne savent ce que c'est que de recevoir ces grâces, et d'autres, qui ne sont pas saintes, les reçoivent... Et souvent, pour une seule de ces faveurs, le Seigneur envoie un grand nombre de tribulations (1). »

*
* *

Enfin l'âme est introduite dans la septième demeure : *l'union transformante* avec Dieu, qui est immédiatement précédée par une dernière purification très douloureuse, celle de l'amour, « où l'âme se meurt du désir de mourir (2) ». En cette demeure certaines personnes ont une vision intellectuelle de la sainte Trinité présente en nous; mais cette vue, dont la clarté varie et qui est comme intermittente, n'est pas de l'essence de l'union transformante, et même ne paraît pas lui être nécessairement liée (3). De plus, les extases ont généralement cessé (4), et ce qui constitue le fond de cet

parfois l'accompagnent ». *Cursus theol. mystico-scolasticae*, éd. 1791, t. II, p. 222 et 224.

(1) *Château*, VIe Dem., ch. IX, p. 259.

(2) *Château*, VIIe Dem., ch. XI, p. 272.

(3) Sainte Thérèse en parle VIIe Dem., ch. I et II, et la décrit comme elle lui fut accordée « par une voie extraordinaire » (p. 279). Saint Jean de la Croix, qui a plus longuement traité du mariage spirituel dans son rapport avec les vertus théologales, ne dit point qu'une telle vision soit nécessairement liée à cet état. Il se contente (*Cantique*, IIIe P., et *Vive flamme*) de signaler dans l'union transformante une contemplation très élevée des perfections divines. Le P. Poulain lui-même le reconnaît : *Grâces d'oraison*, ch. XIX, n. 15, 9e éd.

(4) *Château*, VIIe Dem., ch. III, p. 300, 301 : « Du moment où le

état tout à fait éminent n'est nullement miraculeux : les facultés supérieures sont passivement attirées au centre le plus profond où habite la sainte Trinité. Sous cette grâce l'âme ne peut douter de la présence en elle des divines personnes, et n'est presque jamais privée de leur compagnie. « On reconnaît par certaines aspirations secrètes que c'est Dieu qui donne la vie à notre âme », qu'il est la vie de notre vie (1). Le chrétien arrivé à cet âge parfait ne fait moralement qu'un avec lui, au sens où saint Paul nous dit : « Celui qui s'attache à Dieu, devient un même esprit avec lui (2). » C'est la pleine réalisation, autant qu'il est possible ici-bas, de la prière de Notre-Seigneur : « Qu'ils soient un, comme nous sommes un, moi en eux, et vous en moi... et que le monde connaisse que vous m'avez envoyé, et que vous les avez aimés comme vous m'avez aimé (3). » Ainsi l'eau qui tombe du ciel dans une rivière se confond tellement avec elle qu'on ne peut plus les distinguer. Ou, selon l'image de saint Jean de la Croix, « c'est comme lorsque le feu, après avoir blessé le bois de sa flamme et l'avoir desséché, le pénètre enfin et le transforme en lui (4) ». C'est encore du bois, mais du bois incandescent, qui a pris les propriétés du feu. Ainsi, du cœur purifié une flamme s'élève presque constamment vers Dieu.

Seigneur lui découvre les merveilles de cette Demeure et lui en ouvre l'entrée, l'âme perd *cette grande faiblesse* (de l'extase) qui lui était si pénible, et dont rien n'avait pu la délivrer. Peut-être cela vient-il de ce que le Seigneur l'a fortifiée, dilatée et rendue capable de ses opérations. » Ainsi l'union à Dieu, pouvant se faire sans gêner l'exercice des facultés, devient à peu près constante.

(1) *Château*, VIIe Dem., ch. II, p. 288.

(2) I Cor., VI, 17.

(3) Jean., XVII, 22.

(4) *Vive flamme*, str. I, v. 4.

Les effets de cette union transformante sont ceux des vertus théologales et des dons parvenus à leur plein développement. L'âme est presque délivrée du trouble des passions; tant qu'elle est sous la grâce actuelle de l'union transformante, elle ne pèche pas véniellement de propos délibéré (1). En dehors de ces moments il lui arrive de commettre encore quelque faute vénielle, vite réparée. Ce qui se remarque en elle, c'est un grand oubli de soi, un très grand désir de souffrir à l'exemple de Notre-Seigneur, une véritable joie de la persécution. Les sécheresses et peines intérieures ont cessé, comme aussi le désir de mourir. Ces âmes embrasées du zèle de la gloire de Dieu et du salut du prochain « désirent vivre de longues années au milieu des plus sensibles épreuves, afin que le Seigneur en soit tant soit peu glorifié (2) ». C'est vraiment ici la vie apostolique (manifeste ou cachée), qui déborde de la plénitude de la contemplation, selon le mot de saint Thomas (3). C'est la pleine perfection de la vie chrétienne dont Notre-Seigneur, la Sainte Vierge et les Apôtres nous ont donné le plus haut exemple. « Dieu ne peut rien nous accorder de plus précieux qu'une vie conforme à celle de son Fils bien-aimé. Aussi... ces grâces sont-elles destinées à fortifier notre faiblesse et à nous rendre capables de supporter, à l'exemple de ce divin Fils, de grandes souffrances (4). » L'âme est ainsi vraiment spiritualisée et participe à la force même du Christ et à son immense amour pour Dieu et pour le prochain. Tel est ici-bas l'âge parfait de la vie de la grâce, la pleine réalisation du premier pré-

(1) *Château*, VIIe Dem., ch. II. — (2) *Château*, VIIe Dem., ch. III, p. 295. — (3) II^a II^ae q. 188, a. 6. — (4) *Château*, VIIe Dem., ch. IV, p. 306.

cepte : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit* » (Luc, x, 27).

*
* *

A cette haute perfection, à cette union transformante, prélude normal de la vie du ciel, toutes les âmes justes sont appelées, au moins d'une façon générale et éloignée ; et si elles étaient fidèles à cet appel, humbles et généreuses, elles en entendraient un autre, individuel, plus prochain et plus pressant (1). Sainte Thérèse le redit dans l'Épilogue du *Château* : « A la vérité, vous ne pouvez par vos propres forces, si grandes qu'elles vous paraissent, pénétrer dans toutes les Demeures : c'est au maître du château de vous y introduire. Si donc vous rencontrez de sa part quelque résistance, je vous le conseille, n'essayez pas de passer outre. Vous le fâcheriez, si bien qu'il vous en fermerait l'entrée pour toujours. Il aime extrêmement l'humilité. Si vous vous croyez indigne de pénétrer même dans la troisième Demeure, vous obtiendrez bien vite l'entrée dans la cinquième. Vous pourrez même la fréquenter si assidûment et le servir si bien lui-même, qu'il vous admettra dans celle qu'il s'est réservée (2). » Elle parle de même dans sa *Vie* (3).

(1) Voir les textes du *Chemin*, ch. XVIII, XIX, XX, XXI, cités dans la première partie de cet article.

(2) *Château*, Épilogue, p. 316, 317. Voir aussi saint Jean de la Croix, *Cantique spirituel*, str. 34.

(3) *Vie*, ch. XL, p. 142 : « Il me fut dit : *Ah ! ma fille, qu'il y en a peu qui m'aiment véritablement ! S'ils m'aimaient, je ne leur cacherais pas mes secrets.* » Elle note aussi *Vie*, ch. XL, p. 147, qu' « il y a beaucoup plus de femmes que d'hommes favorisées de ce genre

Pour conclure : voyons surtout dans l'œuvre de sainte Thérèse ce qui est vraiment la *voie normale de la sainteté* : l'humilité et l'abnégation, qui disposent à la contemplation infuse, hautement désirable pour tous, et à une union divine toujours plus intime, jusqu'à l'union transformante, point culminant du développement normal de la vie surnaturelle.

Quant aux *faits extraordinaires*, comme les visions, les paroles intérieures et révélations privées, si utiles qu'ils puissent être pour la sanctification de l'âme, il ne convient pas de les désirer; ce sont des phénomènes accidentels, qui passent, tandis que la contemplation infuse continue, ils nous unissent moins à Dieu que la foi parfaite et le don de sagesse, qui est à des degrés divers en tous les justes (1).

Ce que l'âme intérieure doit surtout désirer, c'est le règne de Dieu de plus en plus profond en elle, c'est de grandir toujours ici-bas dans la charité, sans s'arrêter dans le voyage, puisque le précepte de l'amour est sans limites, puisqu'il nous oblige, sinon d'être saints, du moins de tendre à la sainteté chacun selon

de grâces ». Et pour montrer quelle pureté d'âme est requise pour entrer au ciel, elle dit *ibid.*, ch. XXXVIII, p. 121 : « sur le grand nombre d'âmes qui m'ont été montrées (après leur mort), je n'en ai vu que trois seulement éviter le purgatoire ». Or l'éviter c'est la voie normale de la sainteté.

On voit par tous les textes de sainte Thérèse cités dans cet article quel fondement peuvent avoir les objections que nous fait Mgr Farges, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, juillet 1922, p. 272-281, lorsqu'il soutient que selon sainte Thérèse la contemplation infuse, même la simple oraison de quiétude, est non seulement éminente, mais proprement extraordinaire, comme les révélations prophétiques, et que la généralité des âmes intérieures, si généreuses soient-elles, ne peut légitimement y aspirer.

(1) *Montée du Carmel*, l. II, c. 7 et 8.

sa condition (1), et puisque à tous il est dit : « Soyez parfaits comme le Père céleste est parfait. » Cette fin est celle que sainte Thérèse nous a montrée. Le plus grand éloge qu'on puisse faire d'elle n'est-il pas de dire qu'elle a merveilleusement chanté la gloire de Dieu, en nous faisant voir, par ses écrits et par sa vie, combien le Très-Haut aime les humbles, et tout ce qu'Il veut faire pour « les âmes décidées à suivre Notre-Seigneur et à marcher toujours, coûte que coûte, jusqu'à la source d'eau vive... C'est le chemin royal qui conduit au ciel (2) ».

(1) Cf. S. Thomas, IIª IIᵃᵉ, q. 184, a. 3. On ne saurait trop méditer cet article de saint Thomas, dont la doctrine, nous l'avons noté, est oubliée et méconnue par bien des théologiens modernes, et non des moindres.

(2) *Chemin*, ch. XXI, p. 164.

ARTICLE IV

Ce que la contemplation infuse ne requiert pas essentiellement

De la description qui précède, à la lumière des principes théologiques, nous devons dégager une définition proprement dite. Les différentes définitions de la contemplation infuse, données par les théologiens, s'accordent sur un point fondamental : *La contemplation infuse*, disent-ils, *est, au-dessus du raisonnement et dans l'obscurité de la foi, une connaissance simple et aimante de Dieu, qui ne peut s'obtenir par notre activité personnelle aidée de la grâce, mais qui requiert une inspiration et illumination spéciale, assez manifeste du Saint-Esprit* (1). Lorsqu'elle dure un certain temps, cette contemplation est un *état* d'oraison passive.

Ce point fondamental sur lequel les théologiens généralement s'accordent, est, croyons-nous, la vraie définition, qui retient l'essentiel des descriptions faites par les mystiques les plus autorisés.

Pour bien entendre cette définition, montrons d'abord ce que la contemplation infuse ne requiert pas; le terrain déblayé, nous verrons mieux ensuite ce qui la constitue positivement en cherchant quel est le principe dont elle procède.

(1) Dans la vie ascétique l'inspiration du Saint-Esprit reste latente, dans la vie mystique elle est généralement assez manifeste, sinon pour l'âme qui la reçoit, car dans les périodes d'épreuve elle peut lui rester cachée, du moins pour le directeur qui voit que la nuit passive des sens et celle de l'esprit ont pour cause principale une lumière purificatrice d'ordre mystique.

*
* *

Quelques théologiens ont cru devoir ajouter à la définition susdite des caractères plus précis. Les uns ont dit : La contemplation infuse nous est donnée subitement, à l'improviste, sans préparation de notre part, et elle s'accompagne d'une impossibilité absolue de discourir ou de raisonner (1). D'autres, la confondant avec certains phénomènes accidentels et concomitants, ont voulu voir en elle une grâce *gratis data*, comme la prophétie, un don extraordinaire (2); elle exigerait, selon quelques-uns, des idées infuses, semblables à celles des anges, et nous ferait percevoir Dieu immédiatement tel qu'il est (3). Certains ont même ajouté que la contemplation infuse n'est pas un acte méritoire (4).

(1) C'est ainsi qu'Honoré de Sainte-Marie, C. D., dans son ouvrage à certains égards très précieux, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation* (Paris 1708), IIIe Partie, diss. 3, a. 1, § 2, appelle *acquise* toute oraison contemplative qui a été précédée de quelque travail de recueillement. Aussi en vient-il à soutenir que la contemplation acquise, de même que l'infuse, « est accompagnée... de l'oraison de quiétude, du sommeil des puissances, du silence spirituel, de l'extase, du ravissement ». Il se voit tout de même obligé d'ajouter : « Quoique la contemplation acquise puisse quelquefois causer l'extase et le ravissement, il y a bien de l'apparence que cela ne peut arriver sans *quelque influence des dons du Saint-Esprit*; et *ainsi la contemplation acquise passe en infuse.* » On lit dans le même chapitre : « Dans cette contemplation acquise, on n'arrive jamais à ce qu'on appelle *pure contemplation.* » — Cf. *infra*, fin de l'ouvrage, notre *Note sur la Contemplation acquise.*

(2) C'est ce qu'enseigna, nous l'avons vu, Antoine de l'Annonciation, C. D., *Disceptatio mystica*, tr. 2, q. 4, a. 8, n° 34, corrigé ensuite sur ce point par Joseph du Saint-Esprit, C. D., *Cursus theol. myst.-scol.*, t. II, p. 224.

(3) Mgr Farges, *Les Phénomènes mystiques*, 1921, p. 76, 86, 94, 98, 108, 114.

(4) Bossuet, *Instruction sur les États d'oraison*, l. VII fin : « L'état

Ces confusions se dissipent facilement par le simple examen des descriptions de sainte Thérèse rapportées à l'article précédent, et il est aisé de montrer que la définition que nous avons donnée est pleinement suffisante, sans l'adjonction de ces nouveaux caractères.

1° La contemplation infuse n'est pas toujours donnée *subitement*, à l'improviste, comme la pluie tombe du ciel. Le plus souvent elle est accordée après une certaine préparation, lorsque l'âme s'est déjà recueillie. Ainsi l'oraison de quiétude est, selon sainte Thérèse (IVe Demeure), une oraison « surnaturelle », que nous sommes incapables de nous procurer par nos propres efforts, et pourtant, dit-elle, on se dispose à la recevoir par de pieuses pensées, par un travail de l'entendement, comme on tourne une *noria* ou un manège pour se procurer de l'eau (*Vie*, ch. XIV). Voir aussi saint Jean de la Croix, *Montée*, l. II, ch. XII.

2° La contemplation infuse ne s'accompagne pas nécessairement d'une *impossibilité absolue de discourir* ou de raisonner qui proviendrait de la *ligature* de l'imagination. Cette ligature peut ne pas exister, puisque, selon

mystique est comme la prophétie ou le don des langues ou des miracles; il ressemble à cette sorte de grâce qu'on nomme gratuitement donnée, *gratia gratis data*... S'il faut encore aller plus avant, nous dirons que l'état mystique consistant principalement dans quelque chose que Dieu fait en nous, sans nous, et où, par conséquent, il n'y a, ni ne peut y avoir de mérite...» Confusion surprenante chez un si grand esprit, et qui le conduisit à dire dans le même ouvrage, l. IX, que saint François de Sales n'avait pas eu l'expérience de la quiétude! Sainte Jeanne de Chantal dit le contraire dans ses *Réponses*, 2e éd. Paris 1665, p. 508 et suiv. — Il est vrai que plus tard dans ses derniers écrits, dans ses lettres de direction et opuscules de piété, Bossuet, nous l'avons vu, ayant approfondi ces questions, parla de la contemplation et de l'oraison de simple présence de Dieu comme saint Jean de la Croix et sainte Thérèse. Voir plus haut, p. 284 et 294, note.

les saints, il y a souvent dans l'oraison surnaturelle de quiétude des distractions et que certaines personnes, qui sont dans cet état, ont tort, disent-ils, d'en sortir en voulant trop discourir.

3° Ce serait certainement une autre erreur de soutenir que la contemplation infuse est un acte *non méritoire*. Sans doute, nous ne pouvons pas l'avoir à volonté. comme on fait un acte de foi, mais nous pouvons consentir librement à être mus ainsi par l'Esprit-Saint. De la sorte l'acte est vital et libre, sans être proprement délibéré et sans être le fruit de notre effort personnel. Ainsi l'élève studieux, qui saisit attentivement la doctrine proposée par le maître, est passif en la recevant, il n'aurait pu la découvrir lui-même ; mais il la reçoit volontairement et docilement, il est tout yeux et tout oreilles. Dans la contemplation infuse cette docilité s'exerce à l'égard de Dieu, elle est libre et aussi méritoire puisqu'elle procède de la charité, principe de tout mérite.

4° *La conscience de l'état de grâce* n'est pas davantage nécessaire à la contemplation infuse, pas plus que de douces jouissances, car ni cette conscience, ni ces joies ne se trouvent dans les périodes appelées nuits passives des sens et de l'esprit, périodes qui sont pourtant bien un état mystique. Comme nous le verrons plus loin, dans la nuit des sens c'est le don de science qui domine, nous manifestant surtout la vanité des choses créées (IIª IIᵃᵉ, q. 9, a. 4), et dans la nuit de l'esprit c'est le don d'intelligence (IIª IIᵃᵉ, q. 8, a. 7) qui ici nous montre moins la bonté de Dieu que son infinie majesté et par contraste notre misère. La douceur et la paix fruit du don de sagesse se fait sentir surtout entre les deux nuits et bien plus après la seconde. S'il

y a en effet dans la vie mystique de grandes consolations, il y a aussi de terribles épreuves intimes qui durent des mois et des années.

5° *Le sentiment de la présence de Dieu* pour la même raison n'est pas essentiel à l'état mystique; ce sentiment n'existe point dans la nuit de l'esprit, pendant laquelle l'âme se croit repoussée de Dieu et semble presque désespérer de son salut. L'âme a bien toujours la connaissance aimante et très profonde de l'infinie grandeur de Dieu, mais elle en est comme écrasée : « alors, dit saint Jean de la Croix, la contemplation (purificatrice) consiste à *se sentir privé Dieu*, châtié, repoussé par lui (1). » Si l'on voulait admettre que l'essence de l'état mystique est le sentiment de la présence de Dieu, on serait conduit à soutenir, avec un auteur récent, que dans les périodes de désolation, par lesquelles passent les contemplatifs, l'état mystique n'existe plus. Rien n'est plus contraire à toute la doctrine exposée par saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure* sur la lumière infuse purificatrice qui fait l'impression d'une grande ténèbre à l'âme encore trop faible pour la supporter. Tout cela est fondé sur la description même des mystiques les plus autorisés : passons à des considérations d'ordre plus abstrait.

*
* *

6° La contemplation infuse n'est certainement pas une grâce *gratis data*, accordée surtout en vue de la sanctification du prochain, comme la prophétie, ou le don de langues, puisqu'elle est ordonnée directement à la sanctification personnelle, et que le plus souvent

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 6.

elle n'est connue que de l'âme qui la reçoit et de son confesseur. Aussi Joseph du Saint-Esprit, C. D., dit-il à bon droit qu'il ne peut comprendre pour quel motif Antoine de l'Annonciation, C. D., contrairement à la tradition, a placé la contemplation infuse parmi les grâces *gratis datae*, et a soutenu qu'elle ne doit pas être demandée à Dieu, si ce n'est avec les réserves selon lesquelles on peut demander la grâce des miracles et le don de prophétie (1).

7° La contemplation infuse n'exige pas non plus des *idées infuses* semblables à celles des anges. Celles-ci peuvent bien se trouver dans certains états mystiques, comme phénomène concomitant, par exemple dans les visions intellectuelles et certaines révélations. Mais la prophétie elle-même, selon saint Thomas (2), ne requiert pas généralement ces idées infuses, il suffit d'une *lumière infuse*, ce qui est tout différent, et d'une coordination nouvelle des idées acquises. Ce serait une grosse erreur de confondre l'*impressio specierum* et l'*impressio luminis*; ce serait ne plus distinguer le matériel de la connaissance (les espèces ou idées) du formel (la lumière qui élève l'intelligence et lui donne la force de percevoir et de juger) (3).

De plus, si la contemplation mystique exigeait des espèces infuses d'ordre angélique, elle devrait ordinairement se faire sans aucun concours de l'imagination, et tous ceux qui sont dans l'état mystique, même simplement dans la quiétude, opéreraient sans le concours du cerveau, le sommeil n'y apporterait aucun obstacle. Ils feraient oraison en dormant. Or l'expérience prouve

(1) Joseph du Saint-Esprit, *Cursus theol. myst.-scol.*, éd. 1721, t. II, Praedicabile II, disp. XI, q. II, p. 224 et 236. — (2) IIa IIae, q. 173, a. 2. — (3) Cf. S. Thomas, *ibidem*.

qu'il n'en est ainsi que pour des états très particuliers et vraiment extraordinaires (1).

Selon saint Thomas, qui suit en cela Denys et Albert le Grand, il y a dans la contemplation infuse (certaines visions intellectuelles très supérieures mises à part) un certain concours presque imperceptible de l'imagination; bien qu'on ne fasse pas attention aux images, elles ne sont pas exclues (2). Ainsi dans le cours ordinaire de la vie on se sert d'une plume pour écrire, sans remarquer quelle est sa forme; pour lire, on voit les lettres, mais on n'est attentif qu'au sens.

Le théologien spéculant sur la Déité, supérieure à l'être, à l'un, au bien, n'a plus qu'une image verbale, le mot Déité, et il n'y prend pas garde. D'autres fois on se sert de l'image en la repoussant, comme de celle d'un corps, pour penser à l'incorporel. La contemplation infuse est d'autant plus parfaite qu'elle est plus dégagée des images sensibles, saint Thomas le dit net-

(1) SAUDREAU, *État mystique*, 2e éd., p. 356.

(2) SAINT THOMAS, IIa IIae, q. 180, a. 5, ad 2m; *de Veritate*, q. 18, a. 5. Dans cet article, le saint Docteur montre que, dans l'état d'innocence, Adam, à qui il attribue pourtant une contemplation mystique très élevée, ne connaissait pas les anges par leur essence même, d'une façon purement spirituelle; car en lui la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle ne se faisaient pas sans images sensibles, si ce n'est peut-être dans des ravissements extraordinaires : « Nec naturali cognitione nec gratuita Adam angelos per essentiam cognovit; nisi forte ponamus eum per gratiam in altiorem statum elevatum, sicut fuit Paulus in raptu. » L'homme dans l'état actuel ne connaît pas en effet sans un certain concours de l'imagination, et la grâce perfectionne l'intelligence sans changer ce mode de connaissance. S. Thomas cite à l'appui ce texte de Denys, qui avait pourtant la plus haute idée de la contemplation infuse, *de Cœlesti Hierar.*, c. 1 : « quod impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Voir aussi *de Veritate*, q. 13, a. 1.

tement IIª IIªᵉ, q. 15, a. 3, et souvent il suffit d'avoir dans l'imagination l'impression d'une lumière, ou au contraire, dans la période dite nuit obscure, celle des ténèbres, ou encore celle très confuse qui fait penser à la vie. En tout cas, des idées infuses semblables à celles des anges ne sont nullement nécessaires, bien qu'elles soient accordées parfois dans des faveurs exceptionnelles (1). Cf. Appendice de cet ouvrage.

8° A plus forte raison, quoi qu'on en ait dit récemment (2), la contemplation infuse ne requiert-elle pas une *perception immédiate de Dieu* qui nous le ferait connaître *tel qu'il est*. Cette perception immédiate de Dieu n'existe pas en effet dans les grandes anxiétés des nuits passives des sens et de l'esprit, qui sont pourtant des états mystiques et qui comportent la contemplation infuse. Existerait-elle dans les autres phases de l'ascension mystique? Rien ne permet de l'affirmer; bien au contraire, tout porte à penser que c'est impossible.

Les textes de saint Thomas sur lesquels prétend s'appuyer cette théorie ne sauraient avoir le sens qu'elle leur donne. (3)

« Il suffit, nous dit-on, (dans la contemplation mys-

(1) C'est l'enseignement commum; cf. VALLGORNERA, *Theol. myst. S Thomae*, t. I, p. 450, et PHILLIPPE DE LA SAINTE-TRINITÉ, ANTOINE DU SAINT-ESPRIT.

(2) Mgr FARGES, *Les Phénomènes mystiques*, p. 97 : « En deux mots : Dieu, l'agent surnaturel, est immédiatement perçu dans son *action reçue* dans l'âme (espèce impresse), comme l'agent matériel est directement perçu dans son action sur les sens externes, *quasi species* (impressa) *rei visae*. »

(3) On invoque (*op. cit.*, p. 98, n. 2) un texte du *Contra Gentes* l. III, c. 54, ad 2 et 3, sans s'apercevoir que saint Thomas y parle de la *lumière de gloire* nécessaire à la vision béatifique, et non pas d'une *espèce impresse* qui rendrait possible une perception immédiate de Dieu inférieure à cette vision. La différence est grande.

tique) de connaître Dieu *tel qu'il se montre*, partiellement, pour le connaître *tel qu'il est* (1). » Mais Dieu, n'ayant pas de parties, ne peut se montrer *partiellement* de telle façon qu'il se fasse voir *tel qu'il est*. Les attributs divins existent en Lui *formaliter eminenter*, et ils ne sont que *virtuellement* distincts, ils s'identifient réellement dans l'éminence de la Déité; aussi ne peut-on voir tel qu'il est l'un d'entre eux sans voir les autres, et sans voir la Déité même, qui est, dit Denys, *super ens et super unum*. Saint Thomas dit expressément et prouve qu'aucune vision inférieure à la vision béatifique ne peut nous faire connaître Dieu *tel qu'il est en lui-même*; aucune espèce impresse créée ne peut manifester tel qu'il est l'Être même, l'Intellection même éternellement subsistante (Iª, q. 12, a. 2). L'expression *sicuti est* a en théologie un sens formel, qui ne se vérifie que dans la vision béatifique (2). Ni l'ange avant d'avoir reçu la lumière de gloire, ni Adam avant le péché, n'ont connu Dieu *tel qu'il est*; saint Thomas est formel sur ce point : cf. Iª, q. 56, a. 3; q. 94, a. 1 : IIª IIªᵉ, q. 5, a. 1 ; *de Verit.*, q. 18, a. 1. Dans ce dernier article il dit aussi clairement que possible : « La vision des bienheureux au ciel diffère de celle de la créature encore en état en voie, non pas comme voir *plus* parfaitement et voir *moins* parfaitement, mais comme *voir* et *ne pas voir*. Aussi ni Adam, ni les anges en état de voie n'ont vu l'essence divine. »

Si saint Paul a reçu ici-bas la vision béatifique d'une manière transitoire, lorsqu'il fut ravi au troisième ciel,

(1) *Op. cit.*, p. 98.

(2) Le Concile de Vienne a condamné cette erreur des Béghards que « l'âme n'a pas besoin de la lumière de gloire pour *voir* Dieu et jouir de lui ».

comme l'ont pensé saint Augustin et saint Thomas, ce fut certainement une grâce absolument extraordinaire, bien supérieure aux états mystiques les plus élevés décrits par sainte Thérèse (1).

On a cru pouvoir soutenir (2) que la perception immédiate de Dieu, qui serait essentielle à la contemplation mystique, n'est autre que celle que possèdent naturellement les anges selon saint Thomas. — Or d'après le saint docteur, cette connaissance *naturelle* que l'ange a de Dieu n'est *pas immédiate*. Il ne dit pas (Iª, q. 56, a. 3), comme on le lui prête, qu'elle exclut l'espèce expresse ou *verbum mentis*, mais qu'elle ne se fait *pas par le miroir des créatures extérieures à l'ange*. La différence est considérable. « L'ange, dit saint Thomas, connaît naturellement Dieu, en tant que lui-même (par sa nature angélique) il est une similitude de Dieu. Mais il ne voit pas l'essence divine, *car aucune similitude créée ne peut la représenter*. Aussi cette connaissance angélique se rapproche-t-elle plutôt de la connaissance spéculaire; car la nature de l'ange est comme un miroir représentant l'image de Dieu. »

(1) Même dans ces grâces extraordinaires que sont les *visions intellectuelles* de la sainte Trinité, dont parle sainte Thérèse, l'intuition demeure négative, *per viam negationis*, comme l'enseigne saint Thomas *de Veritate*, q. 10, a. 11, ad 14 : « ... de visione intellectuali, qua Sancti divinam veritatem in contemplatione intuentur; non quidem sciendo de ea *quid est* sed magis *quid non est*. » — Par une vision intellectuelle de la sainte Trinité, vision d'ordre angélique ou par idées infuses, on voit surtout de l'essence divine, du Père, du Fils, du Saint-Esprit, ce qu'ils ne sont pas, plutôt que ce qu'ils sont; cette vision est sans doute très supérieure à la spéculation théologique, mais elle laisse subsister la foi ; elle ne donne pas l'évidence intrinsèque du mystère, évidence qui n'est donnée que par la lumière de gloire.

(2) Mgr Farges, *op. cit.*, p. 99 et 108.

Si, comme on l'a dit (1), l'intuition immédiate de Dieu, essentielle à la contemplation mystique, « est à la fois le *don naturel* des anges et le don surnaturel des mystiques contemplatifs », il s'ensuivrait que la contemplation mystique serait d'un ordre immensément inférieur à celui de la grâce sanctifiante et des vertus théologales; elle ne serait pas une participation de la nature et de la vie divines, mais seulement une participation de la vie angélique; il y a un abîme entre les deux. Bien plus, elle ne dépasserait la connaissance naturelle que le démon conserve de Dieu, car l'ange tombé garde l'intégrité de sa connaissance naturelle (I^a^, q. 64, a. 1). — Il est absolument certain, au contraire, que la contemplation infuse, comme la grâce sanctifiante ou grâce des vertus et des dons, est *surnaturelle essentiellement* (*quoad substantiam*), tant chez l'ange en état de voie que chez l'homme. Elle est, par là, infiniment supérieure non seulement à la connaissance naturelle des plus grands génies humains, mais à la connaissance naturelle de l'ange le plus élevé, et même des anges créables (2).

On voit par là que cette théorie de la contemplation mystique, qui semble beaucoup l'élever, en en faisant une chose *extraordinaire*, angélique, *généralement inaccessible* aux âmes intérieures, la rabaisse grandement en l'identifiant à la connaissance *naturelle* que conserve le démon (3).

(1) Mgr Farges, *op. cit.*, p. 99 et 108.

(2) Nous avons développé ce point dans *La Vie Spirituelle*, mars 1923, Suppl^t^ p. [112]...

(3) On ne s'étonnera pas que de ce point de vue Mgr Farges déclare que la voie unitive *bifurque* dans deux directions différentes : voie ordinaire ou active, et voie extraordinaire ou passive (*op. cit.*, p. 18). Il invoque à l'appui un texte isolé de sainte Thérèse

Cette manière de voir provient de la confusion que nous avons plusieurs fois signalée, entre le surnaturel essentiel (*quoad substantiam*) de la grâce des vertus et des dons, et le surnaturel modal (*quoad modum*) du miracle, de la prophétie et autres faits extraordinaires du même genre. La différence est pourtant considérable : la résurrection d'un mort lui rend *surnaturellement* la vie *naturelle*, infiniment inférieure à celle de la grâce; la vie rendue n'est pas surnaturelle essentiellement, mais seulement par le mode de sa production (*quoad modum*). De même, si la connaissance *naturelle* de l'ange par idées infuses est communiquée à l'homme, elle est pour lui surnaturelle par le mode

dont le sens devrait être déterminé par comparaison avec quantité d'autres textes très importants communément cités en faveur de la thèse contraire.

La principale raison, nous dit-on (*op. cit.*, p. 275), pour laquelle, selon sainte Thérèse beaucoup d'âmes ne dépassent pas la quiétude, c'est que Dieu ne les *appelle* pas plus haut. — Sainte Thérèse dit au contraire à ce propos (Ve Dem., ch. I) : « Il y a *beaucoup d'appelés*, peu d'élus... Supplions le Seigneur qu'il nous accorde sa grâce, afin que nous ne soyons point frustrées par notre faute : prions-le qu'il nous montre le chemin et donne à notre âme la force de creuser sans relâche, jusqu'à ce qu'elle ait trouvé ce trésor caché. » — Cf. S. François de Sales, *Amour de Dieu*, l. XII, ch. XI.

Mgr Farges invoque aussi, p. 127, l'autorité de Vallgornera, O. P., mais il paraît oublier que ce thomiste, fidèle à son école, enseigne, comme les théologiens carmes, que toutes les âmes doivent aspirer à la contemplation infuse et que celle-ci est ordinairement accordée aux parfaits ; c'est donc qu'elle n'est pas de sa nature extraordinaire, Cf. VALLGORNERA, *Theol. myst. S. Thomae*, t. I, 428... item Philippus a S. Trinitate, C. D., et Antonius a Spiritu Sancto, C. D.

On reconnaît d'ailleurs (*op. cit.*, p. 243, 257) que les *purifications passives*, purgatoire avant la mort, sont nécessaires pour délivrer l'âme de toutes ses scories. Si l'on ajoute à cela que ces purifications *passives* sont, comme le dit saint Jean de la Croix, un état mystique, ne faut-il pas conclure que l'état mystique est sur la voie normale qui conduit à la *pleine* perfection de la vie chrétienne, à la parfaite purification de l'âme immuablement unie à Dieu ?

de sa production (*quoad modum*), mais non pas essentiellement. Elle reste dès lors infiniment inférieure à l'ordre de la grâce, et elle pourrait devenir toujours plus parfaite dans son ordre à elle, sans jamais atteindre la dignité de la foi infuse par laquelle nous croyons à la Trinité et à l'Incarnation (1). Ainsi on peut multiplier à l'infini les côtés d'un polygone inscrit dans une circonférence, et jamais le polygone ne coïncidera avec elle, car jamais le côté, si petit soit-il, ne sera un point.

La théorie de la perception immédiate de Dieu est encore en contradiction avec l'enseignement commun des mystiques. Saint Jean de la Croix nous dit que même dans le mariage spirituel la contemplation se fait dans la foi. Et pour lui, comme pour saint Thomas (2), foi et perception positive immédiate s'excluent : l'acte de vision ne peut être un acte de foi. On ne saurait donc admettre ici qu'une intuition obscure négative (per viam negationis) (3). Selon saint Thomas, cette intuition nous montre de mieux en mieux ce que Dieu n'est pas, qu'il dépasse toute conception, et c'est à ce Dieu *quasi ignoto* que l'amour infus nous unit.

Partout les mystiques nous disent qu'ils perçoivent, non pas Dieu même, tel qu'il est, mais l'*effet* de son action sur leur âme, surtout dans les douceurs d'amour qu'il leur fait éprouver. Parlant de ce qui arrive souvent à ceux qui ont l'oraison surnaturelle d'union ou celle de quiétude, sainte Thérèse écrit, nous l'avons déjà

(1) Ainsi notre *foi infuse*, qui s'exerce par des *idées acquises*, diffère *matériellement* de la foi infuse des anges, qui s'exerçait par des *idées infuses*, mais elle n'en diffère pas *formellement*, par le motif formel, ni par la lumière infuse, également surnaturelle.

(2) IIª IIªᶜ, q. 1, a. 4.

(3) Elle a été bien décrite récemment par le P. Joret, O. P., dans la *Vie Spirituelle*, octobre 1921, p. 25-57. Nous en parlerons ici plus loin, p. 378 et suiv.

noté : « A peine, nous mettons-nous en oraison, que nous trouvons à qui parler : aux effets, aux sentiments d'ardent amour, de foi vive, de générosité, mêlée de tendresse, qui naissent en notre âme, nous comprenons qu'on nous écoute. Dieu nous accorde alors une très grande grâce, et celui qui la reçoit doit l'estimer beaucoup, car c'est une oraison très élevée, mais enfin *ce n'est pas une vision. Aux effets que Dieu produit dans l'âme on comprend qu'il est là ; c'est une voie par laquelle sa majesté veut bien se faire sentir à nous* (1). » On pourrait citer beaucoup de textes semblables chez les plus grand maîtres de la mystique (2). C'est ce que disait saint Thomas en expliquant le mot resté classique de Denys : « *non solum discens sed et patiens divina* » : « Duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa... Alia autem est cognitio divinae voluntatis sive bonitatis *affectiva* sive *experimentalis*, dum quis *experitur in seipso gustum divinae dulcedinis, et complacentiam divinae voluntatis* ; sicut de Hierotheo dicit Dionysius c. 2 de div. nom. quod *didicit divina ex compassione ad ipsa.* Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem et gustemus ejus suavitatem (3). » C'est connaître Dieu, non pas immédiatement tel qu'il est, mais par les effets qu'il produit en nous.

(1) *Vie*, ch. XXVII, trad. des Carmélites, p. 338.

(2) Cf. SAUDREAU, *État mystique*, 2e éd. p. 320-348, où il est montré que les textes invoqués en faveur de la perception immédiate de Dieu sont incomplets, et n'ont pas le sens que l'on veut leur donner.

(3) IIa IIae, q. 97, a. 2, ad 2. Dans le Commentaire sur *les Noms divins* c. 2, saint Thomas explique ainsi ce passage : « Non solum discens sed et patiens divina, id est, non solum divinorum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam *diligendo, ei unitus per affectum* ». Item *de Veritate*, q. 26, a. 3, ad 18. — Voir plus loin, p. 380, autres textes de saint Thomas et de Jean de Saint-Thomas.

ARTICLE V

Rapport essentiel de la contemplation infuse et de la vie mystique avec les dons du Saint-Esprit.

Nous avons vu ce que la contemplation infuse ne requiert pas essentiellement, il faut maintenant voir ce qui la constitue formellement et de quel principe elle procède. Ce sera expliquer la définition que nous en avons donnée plus haut, au début de l'article précédent, p. 324.

Selon l'enseignement commun des théologiens, avons-nous dit, la contemplation infuse est, au-dessus du raisonnement et dans l'obscurité de la foi, une connaissance simple et aimante de Dieu, qui ne peut s'obtenir par notre activité personnelle aidée de la grâce, mais qui requiert une inspiration et illumination spéciale, assez manifeste, du Saint-Esprit (1).

En d'autres termes, tandis que la vie ascétique est caractérisée par la *prédominance du mode humain* des vertus chrétiennes, que nous exerçons à volonté, la vie mystique a pour caractère distinctif *la prédominance du mode surhumain ou divin* des dons du Saint-

(1) Cette inspiration et illumination est assez manifeste, sinon pour la personne qui la reçoit, du moins pour le directeur expérimenté auquel on se fait connaître, comme nous allons l'expliquer. On peut en effet être dans l'état mystique sans le savoir, c'est le cas de certaines âmes très pures et très simples qui n'ont jamais entendu parler d'état passif, mais qui s'y trouvent, comme sainte Thérèse l'a noté plusieurs fois.

Esprit, c'est-à-dire une *connaissance infuse* et un *amour infus*, qui ne peuvent être le fruit de notre effort personnel (1).

Pour bien entendre cette doctrine, il faut se rappeler quels sont dans notre vie surnaturelle le rôle et la nécessité des dons du Saint-Esprit, en particulier du don de sagesse, que les théologiens considèrent communément comme le principe supérieur de la contemplation infuse. On ne saurait mieux connaître sur ce point l'enseignement traditionnel qu'en voyant ce qu'en dit saint Thomas, qui a été généralement suivi.

*
* *

§ I. — *Rôle des dons du Saint-Esprit. Sont-ils spécifiquement distincts des vertus acquises et des vertus infuses ?*

Nous avons expliqué plus haut, ch. II, a. 2, la distinction spécifique des vertus infuses et des vertus acquises par leur objet formel. Il est de foi qu'au-dessus des vertus naturelles qui s'acquièrent et se développent par la réitération fréquente des mêmes actes, nous avons reçu, avec la grâce sanctifiante, les vertus infuses de foi, d'espérance et de charité (Concile de Trente, sess. VI, c. 7). Quant aux vertus

(1) Sainte Thérèse dit dans sa *Vie*, ch. XIV, p. 182 : « Pour bien des choses, la science me serait nécessaire. Ici par exemple, il conviendrait d'exposer la nature du *secours général* et *du secours particulier* etc., que beaucoup ne connaissent pas, d'expliquer *comment*, durant cette oraison, l'âme voit de ses yeux, en quelque sorte, ce secours particulier. » Elle ne pouvait mieux exprimer l'inspiration spéciale à laquelle, nous allons le voir, les dons du Saint-Esprit nous rendent dociles.

morales infuses, comme la prudence chrétienne, la justice, la force, la tempérance, elles diffèrent des vertus morales acquises correspondantes, parce qu'elles ont une *règle supérieure*, non plus la raison naturelle, mais la raison éclairée par la foi, elles s'inspirent de vues beaucoup plus hautes (1). C'est ainsi que la tempérance chrétienne implique une mortification que la morale simplement naturelle ne connaîtrait pas, elle se fonde sur les doctrines révélées du péché originel, de la gravité de nos péchés personnels, de leurs suites, de l'élévation de notre fin surnaturelle, de l'imitation de Jésus crucifié. Quelle distance entre la tempérance décrite par un Aristote et celle dont parle un saint Augustin !

Les dons du Saint-Esprit sont encore supérieurs aux vertus morales infuses, et, bien qu'ils soient moins élevés que les vertus théologales, ils leur apportent par leur concours, nous allons le voir, une perfection de plus (2).

« Pour distinguer les dons des vertus, dit saint Thomas (3), il faut suivre la manière de parler de l'Écriture, qui les appelle non pas précisément des dons, mais des esprits. Ainsi est-il dit dans Isaïe, XI : « sur lui reposera l'esprit de sagesse et d'intelligence, etc. » (4). Ces mots donnent à entendre clairement que

(1) Ia IIae, q. 63, a. 4. — (2) Ia IIae, q. 63, a. 8. — (3) Ia IIae, q. 68, a. 1. — (4) On lit en effet dans Isaïe, XI, 2-3 : « Sur lui reposera l'Esprit du Seigneur, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété, il respirera la crainte de Dieu. » Ce texte s'applique au Messie annoncé, et depuis la Pentecôte, il s'applique aussi aux membres vivants du corps mystique de Notre-Seigneur. Ainsi l'ont entendu les Pères ; cf. *Dict. de Théol. Cathol.*, art. *Dons du Saint-Esprit*, par le P. GARDEIL, O. P. : Fondement scripturaire de cette doctrine, et enseignement des Pères, col. 1728-1781.

les sept esprits énumérés là sont en nous par une inspiration divine, ou une motion extérieure de l'Esprit-Saint. Il faut considérer en effet que l'homme est mû par un double principe moteur (ou directeur) : l'un lui est intérieur, c'est la raison, l'autre lui est extérieur, c'est Dieu, comme nous l'avons montré plus haut (1), et comme Aristote lui-même l'a dit dans la Morale à Eudème l. VII, ch. 14. de la bonne fortune.

« Il est manifeste d'ailleurs que tout ce qui est mû doit être proportionné à son moteur; et la perfection du mobile comme tel est la disposition qui lui permet précisément d'être bien mû par son moteur. Aussi plus le moteur est élevé, plus parfaites doivent être les dispositions qui préparent le mobile à recevoir son action. Pour suivre les leçons d'un professeur d'enseignement supérieur, il faut une longue préparation, qui n'est pas à la portée de tous.

« Il est clair enfin que les vertus humaines perfectionnent l'homme en tant qu'il se dirige par sa raison (2), dans sa vie intérieure et extérieure. Il faut donc qu'il y ait en lui *des perfections supérieures, qui le disposent à être mû divinement*, et ces perfections sont appelées *dons*, non seulement parce qu'elles sont infuses par Dieu, mais parce que par elles l'homme devient capable de recevoir promptement l'inspiration divine (3), selon le mot de Isaïe, L. 5 : « Le Seigneur m'a ouvert l'oreille, pour me faire entendre sa voix ; quoi qu'il me dise, je ne résiste point, je ne retourne

(1) Ia IIae, q. 9, a. 4 et 6. — (2) Il s'agit dans l'ordre surnaturel de la raison éclairée par la foi ; c'est ainsi en particulier que la prudence infuse dirige les vertus morales infuses.

(3) « Secundum ea homo disponitur, ut efficiatur *promptemobilis* ab inspiratione divina. »

pas en arrière. » Et Aristote lui-même dit, *loc. cit.*, que ceux qui sont mus par un instinct divin n'ont pas besoin de délibérer comme le fait l'humaine raison, mais qu'ils doivent suivre l'inspiration intérieure, qui est un principe supérieur. Et c'est pourquoi certains disent que les dons perfectionnent l'homme en le disposant à des actes supérieurs à ceux des vertus. »

On voit par là que les dons du Saint-Esprit ne sont pas des actes, ni des motions actuelles ou secours passagers de la grâce, mais bien des qualités ou habitudes permanentes conférées à l'âme en vue de certaines opérations surnaturelles.

L'Écriture, dans le texte classique d'Isaïe, XI, 2, les représente comme existant d'une façon stable dans le juste, et il est dit du Saint-Esprit : « Il demeurera au milieu de vous, et il sera en vous » (Jean, XIV, 17). L'Église dans sa liturgie considère le « septénaire sacré », *sacrum septenarium*, comme ne faisant qu'un avec la grâce habituelle ou sanctifiante, appelée souvent « grâce des vertus et des dons (1) ». Saint Grégoire le Grand insiste sur cette permanence en disant : « Par les dons, sans lesquels on ne peut arriver à la vie, l'Esprit-Saint réside d'une façon stable dans les élus, tandis que par la prophétie, le don des miracles et autres grâces gratuites, il ne s'établit pas à demeure en ceux auxquels il se communique (2). »

Comme les définit saint Thomas, « les dons du Saint-Esprit sont des habitudes (ou qualités perma-

(1) Cf. S. Thomas, IIIª, q. 62, a. 2 : « Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum. »

(2) S. Greg. M., *Moral.*, l. II, c. LVI : « In his igitur donis, sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus Sanctus in electis omnibus semper manet ; sed in aliis non semper manet. »

nentes essentiellement surnaturelles) qui perfectionnent l'homme et le disposent à obéir avec promptitude aux inspirations du Saint-Esprit (1). »

Le mot *obéir* employé par saint Thomas n'exprime pas une pure passivité ; comme les vertus morales soumettent nos facultés appétitives à l'empire de la raison et les disposent ainsi à bien agir, ainsi les dons nous rendent dociles au Saint-Esprit, pour nous faire produire ces œuvres excellentes connues sous le nom de béatitudes (2). En ce sens on a pu dire des dons : « Ce sont tout à la fois des souplesses et des énergies, des docilités et des forces, rendant l'âme plus passive sous la main de Dieu et en même temps plus active à le servir et à faire ses œuvres (3). »

D'après ces principes, la grande majorité des théologiens tient avec saint Thomas que les dons sont réellement et spécifiquement distincts des vertus infuses, comme sont distincts les principes qui les dirigent : le Saint-Esprit et la raison éclairée par la foi. Ce sont là deux directions régulatrices, *deux règles* différentes, qui constituent *des motifs formels différents*. Or c'est un principe fondamental que les habitudes (*habitus*) sont spécifiées par leur objet et leur motif formel, comme la vue par la couleur et la lumière, l'ouïe par le son (4). La vertu est une habi-

(1) Ia IIae, q. 68, a. 3 : « Dona Spiritus sancti sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto » ; *ibid.* a. 2, ad 1m, et III Sent., d. XXXIV, q. 1, a. 1.

(2) Ia IIae, q. 70, a. 2 : « Beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quae etiam ratione suae perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus. »

(3) Mgr Gay, *De la Vie et des Vertus chrétiennes*, 1er traité.

(4) On ne saurait d'ailleurs confondre les vertus et les dons sans se heurter à de graves inconvénients. On n'expliquerait pas pour-

tude qui nous incline à suivre la règle de la droite raison, *qua recte vivitur secundum regulam rationis* (1) ; les dons sont des perfections plus hautes, qui ont *pour règle l'inspiration divine* (2). Telle vertu et le don correspondant, par exemple la force et le don de force, ont une même matière, mais ils diffèrent par la *règle* qui sert de mesure à leurs actes, puis par *leur mode d'agir* : c'est pourquoi leur objet formel n'est pas le même. La raison, même éclairée par la foi et la prudence infuse, dirige nos actes selon un mode humain, le Saint-Esprit selon un mode surhumain (3).

quoi certains dons comme la crainte ne figurent pas au nombre des vertus, et pourquoi le Christ a possédé les sept dons, comme nous l'apprend Isaïe, XI, 2, sans avoir certaines vertus infuses qui supposent une imperfection, comme la foi, l'espérance et la pénitence.

(1) Ia IIae, q. 68, a. 1, ad 3.

(2) *Ibid.* et III Sent. d. XXXIV, q. 1, a. 3 : « Cum dona sint ad operandum supra humanum modum, oportet quod donorum operationes mensurentur *ex altera regula* humanae virtutis, quae est ipsa Divinitas ab homine participata suo modo, ut jam non humanitus, sed quasi Deus factus participatione, operetur. »

(3) Ia IIae, q. 68, a. 2, ad 1m : « Dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia praecedunt praecepta, sed *quantum ad modum operandi*, secundum quod movetur homo ab altiori principio. »

Item III d. XXXIV, q. 1, a. 1 : « Dona a virtutibus *distinguuntur* in hoc quod virtutes perficiunt ad actus *modo humano*, sed dona *ultra humanum modum* » ; III, d. XXXV, q. 2, a. 3 : « Donum in hoc transcendit virtutem quod *supra humanum modum* operetur. »

Cette doctrine de saint Thomas dans son Commentaire sur *les Sentences* ne diffère pas, quoi qu'on en ait dit, de celle de *la Somme*, on peut s'en rendre par le texte de la Ia IIae cité au début de cette note, et par celui indiqué dans la note suivante. De plus, il est clair que lorsque, Ia IIae, q. 68, a. 1, il distingue les vertus des dons par leurs *moteurs* respectifs, il s'agit de moteurs qui *dirigent* et *règlent* (le Saint-Esprit et la raison) et non

De même, tandis que la foi adhère simplement aux vérités révélées, le don d'intelligence nous en fait scruter la profondeur. Le théologien montre ce qui est de foi et répond aux sophismes de l'hérésie, en rapprochant les uns des autres les textes de l'Écriture et des Conciles selon un procédé humain souvent très compliqué ; des simples, sous une inspiration spéciale du Saint-Esprit, répondent d'une autre manière, parfois avec une perspicacité étonnante et sans réplique, qui fait dire au théologien : « Mirabilis Deus in sanctis suis ! »

Même différence entre la prudence et le don du conseil. En vue d'une grave décision, la prudence, soit acquise soit infuse, doit consulter, examiner toutes les circonstances et les conséquences de l'acte à poser, elle délibère longuement sans arriver toujours à une certitude sur ce qu'il convient de choisir. Au contraire, si nous avons prié avec humilité et confiance, une inspiration du don de conseil vient parfois en un instant tout éclairer (1). Dans une situation difficile, où il faut concilier deux devoirs en apparence opposés, la prudence est comme perplexe, elle hésite par exemple sur telle réponse à faire pour éviter le mensonge et garder un secret. Dans certains cas, seule une inspiration du don de conseil nous fera trouver la réponse convenable, sans manquer en rien à la vérité, sans recou-

pas de pures causes efficientes qui donneraient une impulsion, plus ou moins forte, sans direction et régulation formelle. Et il est manifeste que le Saint-Esprit dirige selon un mode surhumain. La doctrine de la *Somme théologique* maintient bien sur ce point ce qui se trouvait déjà dans le Commentaire sur les Sentences.

Item *qu. disp. de charitate*, q. unic. a. 2, ad 17 : « Dona perficiunt virtutes, elevando eas supra modum humanum. » — Voir plus loin le 2e *appendice* de cet ouvrage.

(1) IIa IIae, q. 52, a. 2, ad 1m.

rir à des restrictions mentales d'une moralité douteuse (1).

*
* *

§ II. — *Les dons du Saint-Esprit sont-ils nécessaires au salut?*

La nécessité des dons du Saint-Esprit, nous le voyons déjà, provient du *mode imparfait* que conservent en nous les vertus chrétiennes, même élevées, et l'on prévoit que plus l'âme s'avance vers la *perfection*, plus les dons doivent intervenir, si bien que leur *mode surhumain* doit finir par *prévaloir*, dans un ordre supérieur non seulement aux procédés de la casuistique, mais à ceux de l'ascétique et aux méthodes d'oraison. C'est le fondement même de notre doctrine.

Il faut ici, comme saint Thomas, procéder avec mesure. Sans doute négliger d'examiner par soi-même quand on le peut, ce qu'il convient de penser, de dire et de faire, sous prétexte d'abandon à la Providence, ce serait tenter Dieu (2); mais il faut bien se rendre

(1) S. Thomas dit expressément, IIa IIae, q. 52, a. 1, ad 1m: « Prudentia vel eubulia sive sit acquisita, sive sit infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quae ratio comprehendere potest. Unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia contingentia quae occurrere possunt, fit quod *cogitationes mortalium sint timidae et incertae providentiae nostrae*, ut dicitur *Sag.* IX. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur, quasi consilio a Deo accepto. » Item III Sent., d. XXXIV, q. 1, a. 2. — Pour l'application de cette doctrine à la question du mensonge cf. IIa IIae, q. 110.

(2) IIa IIae, q. 53, a. 4, ad 1m: « Si homo praetermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum. »

compte de notre insuffisance vis-à-vis de la fin surnaturelle à laquelle nous devons tendre.

S. Thomas enseigne que les dons du Saint-Esprit sont nécessaires au salut (1).

« Le plus élevé des dons, dit-il, est celui de sagesse, et le dernier celui de crainte. Or le livre de la Sagesse, VII, 28, nous dit : « Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse », et on lit dans l'Ecclésiastique, I, 28 : « Celui qui n'a pas la crainte (de Dieu) ne pourra devenir juste. » — C'est parce que Notre-Seigneur connaissait les besoins profonds de nos âmes qu'il nous a promis le Saint-Esprit, de qui nous avons reçu le septénaire sacré.

Pour expliquer cette nécessité des dons saint Thomas a recours à une raison très profonde : « Les dons, dit-il (2), sont, nous l'avons vu, des perfections qui disposent l'homme à bien suivre les inspirations divines. Et là où, l'instinct de la raison ne suffisant pas, l'inspiration du Saint-Esprit est nécessaire, les dons le sont aussi. La raison humaine est perfectionnée de deux manières ; premièrement par une perfection naturelle (comme la vertu acquise de sagesse), et secondement par une perfection surnaturelle, celle des vertus théologales. Bien que cette seconde perfection soit supérieure à la première, nous la possédons selon un mode moins parfait : l'homme en effet possède pour ainsi dire pleinement sa raison naturelle, tandis qu'il n'a que d'une façon imparfaite la connaissance et l'amour de Dieu.

« Or quiconque possède parfaitement une nature, une forme, une vertu, bref un principe quelconque

(1) Ia IIae, q. 68, a. 2. — (2) *Ibid.*

d'opération, peut, avec la motion ordinaire de Dieu, qui opère intérieurement en tout agent naturel ou libre, agir par lui-même dans cet ordre d'opération. Mais celui qui ne possède qu'imparfaitement un principe d'activité ne se suffit pas pour agir, il a besoin d'un secours étranger, d'une motion spéciale. Dans l'ordre physique le soleil éclaire par lui-même, mais la lune n'éclaire que par la lumière qu'elle réfléchit du soleil. Dans l'ordre intellectuel, le médecin qui connaît parfaitement son art, opère par lui-même ; mais l'étudiant en médecine, qui n'est pas encore pleinement instruit, a besoin de la direction et de l'assistance de son maître.

« Ainsi donc, pour les choses qui sont du domaine de sa raison, et relatives à sa fin connaturelle, l'homme peut opérer par ses énergies natives (avec le secours ordinaire que la Providence donne aux causes secondes); et si dans cet ordre l'homme est aidé par une inspiration spéciale (*instinctum specialem*) de Dieu, ce sera l'effet d'une bonté vraiment surabondante, qui va volontiers au-delà du nécessaire (*hoc erit superabundantis bonitatis*). Aussi selon les philosophes, tous ceux qui ont les vertus morales acquises n'ont pas les vertus héroïques ou divines.

« Mais parce qu'il a plu à Dieu de nous appeler à une fin ultime surnaturelle (qui dépasse absolument les forces et les exigences de notre nature raisonnable), la raison, n'étant qu'*imparfaitement* perfectionnée par les vertus théologales, est incapable de nous conduire à ce bienheureux terme de notre voyage ; il nous faut la direction, la motion du Saint-Esprit, selon ce mot de saint Paul (1) : « Ceux qui sont

(1) *Rom.* VIII, 14.

« conduits par l'Esprit de Dieu, sont ses enfants. » Le psaume 142, 10, dit aussi : « C'est votre Esprit qui me conduira dans la terre des saints. » Aussi pour arriver à ce but suprême surnaturel, l'homme a-t-il besoin des dons du Saint-Esprit (1). » En ce sens ils sont nécessaires au salut à titre de dispositions habituelles pour recevoir les inspirations d'en haut, comme les voiles sont nécessaires sur la barque pour qu'elle soit docile au souffle du vent.

Ce n'est pas que le chrétien soit toujours incapable de faire un acte surnaturel sans l'intervention des dons du Saint-Esprit ; il est sûr que, s'il a perdu ces dons avec la charité, par un péché mortel, il peut encore avec une grâce actuelle ordinaire faire un acte surnaturel de foi ; et assez souvent aussi le juste agit surnaturellement sans une inspiration spéciale de l'Esprit-Saint. Mais, comme le dit saint Thomas, il n'est pas au pouvoir de la raison, même éclairée par la foi et la prudence infuse, « de connaître tout ce qu'il importerait de savoir, et de se préserver de tout égarement (*stultitia*). Celui-là seul qui est omniscient et tout-puissant peut nous donner un remède contre l'ignorance, l'hébétude ou sottise spirituelle, la dureté du cœur, et autres misères de ce genre. C'est pour nous délivrer de ces défauts que nous sont donnés les dons, qui nous rendent dociles aux inspirations divines (2) ».

« Par les vertus théologales et morales l'homme n'est pas tellement perfectionné en vue de la fin

(1) Ia IIae, q. 68, a. 2. Voir le commentaire de Cajetan sur cette question 68 et celui de Jean de Saint-Thomas.

(2) *Ibid.*, a. 2, ad 3m.

ultime surnaturelle, qu'il n'ait toujours besoin d'être mû par une inspiration supérieure du Saint-Esprit (1).»

*
* *

§ III. — *Nécessité d'une docilité toujours plus parfaite au Maître intérieur.*

L'assistance spéciale dont nous venons de parler est *d'autant plus nécessaire* que l'âme doit opérer, en progressant, des œuvres plus parfaites, et que le Seigneur veut nous conduire à une connaissance plus profonde et plus aimante des mystères surnaturels (2).

Même arrivées à un haut degré, les vertus infuses, théologales et morales, sans un secours spécial du

(1) *Ibid.*, a. 2, ad 2m. Certains ont mal interprété ce texte de saint Thomas et ont pensé qu'il voulait dire : l'homme a besoin d'être *toujours mû* pour chaque acte salutaire par une inspiration spéciale du Saint-Esprit, même dans les actes *remissi*. C'était confondre la grâce actuelle ordinaire avec l'inspiration spéciale dont il est ici question. Saint Thomas n'a pas écrit : « quin indigeat *semper noveri* », mais, « quin *semper indigeat* moveri ». Ce qui veut dire : L'homme n'est pas tellement perfectionné par les vertus théologales, qu'il n'ait toujours besoin d'être inspiré par le maître intérieur, comme on dit : Cet étudiant en médecine n'est pas tellement instruit qu'il n'ait toujours besoin de l'assistance de son maître pour certaines opérations. Cf. plus loin, p. 355, 364...

Il est bien certain qu'on peut faire un acte surnaturel de foi, avec une grâce actuelle, sans aucun concours des dons du Saint-Esprit; c'est certainement le cas du fidèle qui, étant en état de péché mortel, a perdu avec la charité les dons du Saint-Esprit, et qui pourtant fait encore assez souvent des actes de foi surnaturelle. Cf. Gardeil, *Dict. Théol.*, art. *Dons*, fin, col. 1779.

Le P. B. Frojet, O. P., *L'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, IVe P., ch. VI, p. 407-424, donne manifestement sur ce point la vraie pensée de saint Thomas.

(2) *Rom.* VIII, 14 : « Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. »

Saint-Esprit opèrent encore selon le mode humain des facultés dans lesquelles elles sont reçues (1).

La foi nous fait connaître Dieu d'une façon encore trop abstraite, trop extérieure, « in speculo et in ænigmate », par des formules trop étroites qui doivent être multipliées ; nous voudrions pouvoir les condenser en une seule, qui nous ferait mieux prendre contact avec le Dieu vivant, qui nous exprimerait la lumière de vie qu'il doit être de plus en plus pour nous. A cette imperfection de la foi participent l'espérance et la charité, qui sont dirigées par elle. Ces deux vertus de la volonté manquent d'élan et conservent une manière trop humaine tant qu'elles sont dirigées seulement par la raison éclairée par la foi.

Si avisée soit-elle, la prudence chrétienne qui règle les autres vertus morales, tout en étant bien supérieure à la prudence purement naturelle, décrite par les philosophes, reste souvent timide, incertaine en ses prévisions, trop mesurée pour répondre à toutes les exigences de l'amour divin, comme notre force et notre patience sont insuffisantes en certaines épreuves, notre chasteté devant certaines tentations (2).

Nos vertus surnaturelles, du fait qu'elles doivent s'adapter au mode humain de nos facultés, nous laissent donc dans un *état d'infériorité* vis-à-vis de la fin surnaturelle, vers laquelle il faudrait courir avec plus d'élan.

Avec les seules vertus même surnaturelles, l'homme est comme un apprenti, qui connaît à peu près ce qu'il faut faire, mais qui n'a pas la manière pour

(1) Ia IIae, q. 68, a. 2.
(2) Saint Thomas, III Sent., d. XXXIV, q. 1, a. 2.

le faire comme il convient. Il faut donc que le maître qui le forme vienne de temps en temps lui prendre la main et la diriger pour que l'œuvre soit présentable. Ainsi notre oraison reste trop humaine pour goûter vraiment la parole de Dieu, tant qu'elle est seulement le fruit d'une méditation assidue. Nous ne buvons dans la méditation qu'une eau qui a coulé sur la terre, mêlée de limon, dit sainte Thérèse ; pour que nous buvions à la source, il faut que le Saint-Esprit, comme le maître de l'apprenti, intervienne directement lui-même, s'empare de notre intelligence et de notre volonté et leur communique sa manière à lui de penser et d'aimer, manière divine seule digne de Dieu, qui veut être connu comme une vérité vivante et aimé divinement. Et comme nous restons toujours vis-à-vis de Dieu des apprentis, il faut, pour que notre oraison et nos œuvres soient *parfaites*, que le Saint-Esprit y intervienne habituellement. C'est pourquoi, à la différence des grâces purement gratuites (*gratis datae*) comme la prophétie, les dons, qui nous rendent dociles aux inspirations divines, comme les vertus aux directions de la raison, doivent être en nous *permanents* (1) ; ils sont vraiment dans notre âme ce que sont les voiles sur la barque. La barque peut avancer de deux façons : à force de rames, c'est pénible et lent, ou parce que le vent gonfle ses voiles ; l'âme peut avancer par l'exercice des vertus, en cela elle est active, ou par l'inspiration du Saint-Esprit qui souffle où il veut et quand il veut, ici l'âme est docile, agissant moins qu'elle n'est *agie* : « dona Spiritus sancti perficiunt hominem secundum

(1) Ia IIae, q. 68, a. 3 : « Utrum dona sint habitus. »

quod agitur a Spiritu Dei... sed *sic* agitur homo a Spiritu sancto quod etiam agit, in quantum est liberi arbitrii unde indiget habitu (1) ». On voit par là que l'âme n'approche de la perfection que par une grande docilité au Saint-Esprit, selon laquelle *le mode surhumain des dons* doit *prévaloir normalement*, pour remédier de plus en plus à ce qu'il y a d'*essentiellement imparfait* dans le *mode humain* des vertus. Ce sera le régime des dons.

*
* *

§ IV. — *L'Inspiration spéciale du Saint-Esprit et le progrès de la charité.*

Nul ne doute que la théologie mystique de saint Thomas se trouve surtout dans ce qu'il nous a enseigné sur les dons du Saint-Esprit, sur leur rapport avec la charité d'une part, et avec la contemplation infuse de l'autre. Mais on se contente souvent de lire assez rapidement dans la *Somme Théologique* les articles de la Ia, IIae, q. 68, consacrés aux dons du Saint-Esprit en général, et ceux de la IIa IIae, q. 8, 9, 45, relatifs aux dons d'intelligence, de science et de sagesse, sans considérer assez leur rapport avec ce qui est dit, IIa IIae, q. 24, a. 9, des trois degrés de la charité, chez les commençants, les progressants et les parfaits, et sans se rappeler ce qu'enseigne saint Thomas, Ia IIae, q. 111, a. 2, sur la grâce opérante, à laquelle il rattache l'inspiration spéciale du Saint-Esprit. Dès lors on ne voit pas assez ce qu'il y a d'ori-

(1) *Ibid.*, ad 2.

ginal et de très élevé dans la doctrine thomiste des dons.

Ce point a été au contraire brièvement mais nettement indiqué dans le travail le plus complet que nous ayons actuellement sur les dons, le grand article du P. Gardeil, O. P., dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. IV, 1911, col. 1728-1781. Dans la partie historique de ce travail, après avoir montré les sources de la doctrine des dons dans l'Ecriture, chez les Pères grecs et latins, et rappelé les essais des premiers théologiens scolastiques, le P. Gardeil analyse les écrits des fondateurs de la théologie systématisée des dons, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, le B. Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin. Il est très intéressant de voir comment ces quatre grands scolastiques ont réagi contre Guillaume d'Auxerre et Guillaume de Paris, qui niaient le caractère spécifique des dons et les réduisaient aux vertus, préparant ainsi la doctrine minimiste des nominalistes décadents du XIVe siècle. « Ces quatre grands théologiens, dit le P. Gardeil, *loc. cit.*, col. 1776, ont consacré au fond la doctrine ancienne, qui distinguait les dons des vertus en les considérant comme des *primi motus in corde*... mais, au lieu d'identifier dons et grâces actuelles, ils ont vu dans le don, du moins saint Thomas, la disposition subjective à recevoir les plus sublimes parmi ces dernières. Saint Thomas, de plus, avec une magnificence de synthèse incomparable, a rattaché ce coin de doctrine à ce que la philosophie d'Aristote et sa propre théologie ont de plus élevé, de plus profondément vrai, touchant la primauté de l'agir divin. Il l'a ramené ainsi aux tout premiers principes, qui tant en philosophie qu'en théologie régissent les questions

de l'action divine comme telle, c'est-à-dire se développant conformément à la loi intime de l'Être divin, et lui a assuré, par cette systématisation, la solidité indestructible de toute doctrine rattachée aux principes premiers, évidents par eux-mêmes ou premièrement révélés (1) ».

Nous voudrions ici 1° montrer comment, selon saint Thomas, l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, à laquelle les dons nous rendent dociles, diffère de la grâce actuelle commune nécessaire à l'exercice des vertus infuses, et 2° suivre l'élévation croissante de cette inspiration spéciale, chez les commençants, les progressants et les parfaits, en considérant surtout les dons de sagesse, d'intelligence et de science.

*
* *

L'inspiration spéciale du Saint-Esprit et la grâce actuelle commune.

Pour bien entendre cette doctrine, comme l'a profondément observé le P. del Prado, O. P. (2), il faut distinguer avec saint Thomas les différentes manières selon lesquelles Dieu meut notre intelligence et notre volonté, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel. Le saint Docteur a distingué trois modes principaux de la motion divine dans l'ordre de la

(1) Cf. GARDEIL, *Le Donné révélé et la théologie*, Paris, Gabalda, 1910 : III. Les systèmes théologiques comparés entre eux, p. 266-286. Sur la question qui nous occupe, voir aussi l'introduction de l'excellent ouvrage du même auteur, *Les dons du Saint-Esprit dans les Saints Dominicains*, Paris, Gabalda.

(2) *De Gratia et Libero arbitrio*, Fribourg (Suisse), 1907, t. II, p. 201..., 225..., 247...

nature, et trois autres proportionnellement semblables dans celui de la grâce. Ils peuvent s'exprimer dans la division suivante que nous allons expliquer :

- Notre esprit (*mens*) est mû par Dieu
  - dans l'ordre dans l'ordre naturel
    - *à vouloir la béatitude en général.*
    - *à se déterminer* à { tel bien véritable. / ou à un bien apparent.
    - *par une inspiration spéciale*, par ex. d'ordre philosophique, poétique, etc.
  - dans l'ordre surnaturel
    - *à se convertir vers Dieu*, fin dernière surnaturelle.
    - *à se déterminer à l'usage des vertus infuses.*
    - *par une inspiration spéciale* à laquelle *les dons* nous rendent dociles.

Le premier mode de motion est *avant* la délibération humaine (1), le second est *après* elle ou avec elle, le troisième est *au-dessus* d'elle, cela tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce. Saint Thomas les a enumérés Ia IIae, q. 9, a. 6, ad 3m ; q. 68, a. 2 et 3 ; q. 109, a. 1, 2, 6, 9 ; q. 111, a. 2 ; *de Veritate*, q. 24, a. 15. Il suffit de traduire ici le premier de ces textes, qui — plusieurs paraissent l'ignorer — s'explique par les suivants, comme nous allons le voir : « Dieu, dit saint Thomas, meut la volonté de l'homme, comme premier moteur universel, vers l'objet universel de la volonté qui est le bien ; et sans cette motion universelle l'homme ne peut rien vouloir. Mais l'homme par la raison se détermine à vouloir ceci ou cela, un bien véritable, ou un bien apparent. Cependant parfois Dieu meut *spécialement* certains à vouloir d'une manière déterminée tel bien, comme ceux

(1) Il n'y a pas, à proprement parler, délibération et élection sur la fin ultime, cf. Ia IIae, q. 13, a. 3, et IIa IIae, q. 24. a. 1, ad 3m ; nous l'expliquerons plus loin.

qu'il meut par sa grâce, ainsi que nous l'expliquerons plus loin » (q. 109, a. 2 et 6 ; q. 111, a. 2) (1).

Par le premier mode de motion divine, dans l'ordre naturel, notre volonté est donc mue, *quant à l'exercice*, à vouloir le bien en général ou la béatitude, et cet acte, par lequel chacun de nous veut être heureux ou désire le bonheur, est sans doute un acte vital, posé, émis par la volonté, mais il n'est pas libre, en ce sens que nous ne pouvons pas haïr la béatitude, ni lui préférer autre chose (2) ; c'est toujours à elle que nous aspirons, et cette aspiration se porte ainsi confusément vers Dieu, bien que nous ne jugions pas toujours que c'est en Lui que se trouve notre béatitude véritable (3). Tout homme désire naturellement être heureux, « mettre le bonheur où il faut, c'est la source de tout bien, et la source de tout mal est de

(1) Ia IIae, q. 9, a. 6, ad 3m : « Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle ; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum *specialiter* Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur » (q. 109, a. 2 et 6, et q. 111, a. 2).

Voir sur ce texte et son rapport avec les autres que nous avons cités, DEL PRADO, *de Gratia et Libero arbitrio*, t. I, p. 236 ; t. II, p. 228, 256.

(2) Ia IIae, q. 10, a. 1 et 2.

(3) Ia, q. 2, a. 1, ad 1m : « Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud. ».

mettre où il ne faut pas (1) ». C'est pourquoi Jésus commença sa prédication par les béatitudes évangéliques, qui nous disent, contre les maximes du monde, où est le vrai bonheur.

Dans ce premier acte de volonté, dans ce désir naturel du bonheur, si on le considère en lui-même indépendamment des actes qui peuvent le suivre, il ne peut y avoir péché. On ne dit pas que la volonté *se meut* elle-même à ce premier acte, car elle ne se meut proprement à un acte qu'en vertu d'un acte antérieur ; ainsi elle se meut à choisir les moyens en vertu de l'acte par lequel elle veut la fin (2). Or il s'agit ici du tout premier acte, et c'est pourquoi la volonté ici ne peut pécher ; elle est mue par Dieu sans se mouvoir elle-même, bien qu'elle produise vitalement cet acte (3).

Le second mode de motion divine est celui en vertu duquel, déjà dans l'ordre naturel, notre libre-arbitre *se détermine* à ceci ou à cela, à tel bien véritable, ou à un bien apparent. Ce mouvement de notre volonté n'est pas seulement vital mais *libre*, et la volonté *se meut* elle-même en vertu d'un acte antérieur à le produire, et c'est pourquoi ici elle peut pécher (4). Mais comme Dieu ne peut être par sa motion *également* cause du mal et du bien, il faut dire que la motion

(1) Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, 1re méditation.

(2) Ia IIae, q. 9, a. 3 : « Intellectus per hoc, quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum. Et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas, per hoc quod vult finem, *movet seipsam* ad volendum ea quæ sunt ad finem » ; et ibid., ad 1m, et Ia, q. 63, a. 5.

(3) Ia IIae, q. 9, a. 6, tertia objectio et responsio ad ipsam.

(4) cf. Ia, q. 63, a. 1, ad 4m ; a. 5 ; a. 6 ; et Ia IIae, q. 79, a. 1 et 2.

par laquelle il porte le libre arbitre à se déterminer à un acte bon naturel n'est pas la même que celle par laquelle il est cause de l'acte physique du péché et non de sa malice (1). L'acte bon est tout entier de Dieu, comme de sa cause première, et tout entier de nous, comme de sa cause seconde : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » (2). Au contraire, l'acte mauvais, considéré en ce qu'il a de désordonné et de mauvais, ne vient pas de Dieu, mais seulement de notre libre arbitre défectible et mal disposé (3). Ainsi la marche du boiteux, en tant qu'action, vient de son énergie vitale, mais en temps que défectueuse elle vient seulement de la malformation de la jambe (4). A l'opposé de la motion divine qui porte au bien, celle requise à l'acte physique du péché s'accompagne de la permission divine du désordre contenu dans le péché. Dieu laisse arriver ce désordre, pour des raisons très hautes dont il est juge, mais il ne peut en être cause en aucune façon. Principe indéfectible de tout bien et de tout

(1) Il s'ensuivrait autrement que Dieu par sa motion n'est *pas plus* cause de l'acte bon que du péché; ce qui serait contre la définition du Concile de Trente, sess. 6, can. 6 : « Si quis dixerit mala opera ita ut bona Deum operari, non *permissive* solum, sed *proprie* et *per se*, anathema sit. » Si le concours divin était seulement *simultané*, ou si c'était une prémotion *indifférente*, Dieu, par ce concours, ne serait pas plus cause de l'acte bon que du péché. La raison pour laquelle il ne serait pas cause du péché, c'est que son concours serait seulement simultané et indifférent, et donc, pour la même raison, il ne serait pas *proprement* cause de l'acte bon. Cf. I^a II^ae, q. 79, a. 2. et thomistas in hunc articulum.

(2) I Cor., IV, 7. Comme le montre saint Thomas dans le commentaire de cette épître, tous les biens sont de Dieu, même la bonne détermination de notre libre-arbitre, en tant qu'elle se distingue de la mauvaise. cf. I^a, q. 23, a. 5; et I^a II^ae, q. 109, a. 2.

(3) I^a II^ae, q. 79, a. 1 et 2.

(4) *Ibid.*

ordre, il ne peut pas plus causer le mal dans l'acte du péché, que l'œil voyant la couleur d'un fruit n'en peut percevoir la saveur. Le mal moral ne tombe pas plus sous l'objet de la toute-puissance, que les sons sous l'objet de la vue. Sans y être tenu, Dieu remédie souvent aux défaillances de notre libre-arbitre ; il ne le fait pas toujours, c'est là un mystère.

Le troisième mode de motion divine dans l'ordre naturel est celui dont parle saint Thomas (1), en citant la Morale à Eudème, l. VII, ch. 14. Dans cet ouvrage attribué à Aristote, mais composé sous son influence par un de ses disciples platonisant, il est dit : « On demandera peut-être si c'est la bonne for-
« tune de quelqu'un qui le fait désirer ce qu'il faut
« et quand il le faut... Sans réfléchir, délibérer ou
« prendre conseil, il lui arrive de penser et de vouloir
« ce qui convient le mieux... Quelle en est la cause,
« sinon la bonne fortune ? Mais qu'est-elle, elle-même,
« et comment peut-elle donner d'aussi heureuses ins-
« pirations ? Cela revient à se demander quel est le
« principe supérieur des mouvements de l'âme. Or il
« est manifeste que Dieu, qui est le principe de l'uni-
« vers, est aussi celui de l'âme. Toutes choses sont
« mues par lui, qui est présent en nous-mêmes. Le
« principe de la raison n'est pas la raison, mais quel-
« que chose de supérieur. Or qu'est-ce qui est supé-
« rieur à la raison et à l'intelligence, sinon Dieu ?...
« C'est pourquoi les anciens disaient : « Heureux sont

(1) Ia IIae, q. 68, a. 1 : « Et Philosophus etiam dicit in cap. de bona fortuna (Magn. Moral. l. VII, c. XIV) quod his qui moventur per instinctum divinum, *non expedit consiliari secundum rationem humanam,* sed quod sequantur interiorem instinctum, quia *moventur a meliori principio* quam sit ratio humana. »

« ceux qui, sans délibérer, sont portés à bien agir » ; « cela ne vient pas de leur volonté, mais d'un principe « présent en eux, qui est supérieur à leur intelligence « et à leur volonté... Certains même sous une inspi- « ration divine prévoient l'avenir. »

Dans l'*Ethique à Nicomaque*, l. VII, ch. 1, Aristote lui-même parle des héros comme Hector qui « pour l'excellence de leur courage sont appelés divins..., car il y a en eux quelque chose de supérieur à la vertu humaine » ou à la science humaine. Ainsi disait-on : « le divin Platon », à cause de l'inspiration supérieure qui souvent animait son discours. Cette inspiration est d'ordre naturel et prend différentes formes, philosophique, poétique, musicale, stratégique ; ce sont les formes variées du génie.

Saint Thomas a bien noté que cette inspiration spéciale n'est point nécessaire à l'homme pour qu'il atteigne sa fin dernière naturelle, mais il tient qu'il en est autrement dans l'ordre de la grâce, où les dons du Saint-Esprit et les inspirations correspondantes sont *nécessaires au salut* (1).

*
* *

Dans l'ordre de la grâce se trouvent transposés ces

(1) Ia IIae, q. 68, a. 2, c. : « Quantum ad ea, quæ subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini homo potest operari per judicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo *per specialem instinctum*, hoc erit *superabundantis bonitatis*. Unde secundum Philosophos, non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. *Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem*, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, *non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti*, secundum illud ad Rom. VIII, 14 : « *Quicumque Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* »

trois modes de motion divine, et les trois sont ici quelque chose de normal.

1° — A l'instant de la justification de l'impie, Dieu, comme auteur de la grâce, meut le libre-arbitre de l'homme à se convertir vers la fin dernière surnaturelle. Sous cette motion divine et par elle, le pécheur est fait juste ou justifié, et il commence à agir non plus seulement en vue du bonheur naturellement désiré, mais pour Dieu, surnaturellement aimé par-dessus tout.

Cette motion surnaturelle prépare d'abord le pécheur à recevoir la grâce sanctifiante et le justifie par l'infusion de cette grâce et de la charité, en le portant à un acte libre de foi, de charité et à un acte de repentir (1).

Ici le libre-arbitre ne se meut pas à proprement parler lui-même à cet acte de foi vive et de charité ; il y est mû par la grâce opérante (2). Dans cet acte il ne

(1) Ia IIae, q. 113, a. 1, 2, 3, 4, ad 1m, 5, 6, 7, 8 — Cf. de hac re DEL PRADO, *de Gratia et Libero arbitrio*, t. II, p. 240.

(2) Ia IIae, q. 111, a. 2 : « Quantum ad actum interiorem voluntas se habet ut *mota*, Deus ut movens, *præsertim cum voluntas incipit bonum velle, quæ prius malum volebat*. Et ideo, secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans*. Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, ut supra habitum est (q. 17, a. 5), consequens est, quod ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo respectu hujusmodi actus gratia dicitur *cooperans*. » — Ibid. ad 2m, S. Thomas montre comment sous la grâce *opérante* bien que la volonté *ne se meuve pas* elle-même en vertu d'un acte antérieur, *elle consent pourtant librement à être mue* : « Deus non sine nobis nos justificat : quia per motum liberi arbitrii, dum justificat, Dei justitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus, unde tota operatio pertinet ad gratiam. »

peut y avoir péché, mais il y a au contraire détestation du péché. Et il se produit librement sous la grâce efficace (1).

Bien qu'il soit très libre, ce mouvement surnaturel de volonté ressemble au premier mouvement naturel par lequel nous voulons le bonheur. Dans les deux cas, l'homme ne peut à proprement parler se mouvoir lui-même ; cela supposerait un acte antérieur efficace du même ordre. Or cet acte antérieur n'existe pas, puisqu'il s'agit ici du premier acte efficace d'amour de la fin surnaturelle (2). Loin d'être précédé par un mérite personnel, c'est lui qui ouvre la voie du mérite ; il est comme le seuil de l'ordre de la grâce, ou comme le premier pas dans l'exécution de la prédestination divine.

2° — Le second mode de motion dans cet ordre est celui par lequel Dieu meut l'homme juste à bien agir surnaturellement en usant comme il faut des *vertus infuses*. Dans ce mouvement du libre arbitre, la volonté est *mue* et *se meut* elle-même, en vertu d'un acte sur-

(1) Ia IIae, q. 113, a. 5, et q. 112, a. 3 : « Si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequitur. »

(2) Ia IIae, q. 24, a. 1, ad 3m — Cf. DEL PRADO, op. cit., t. II, p. 220 : « Hic motus voluntatis (sub gratia operante in instanti justificationis), quamvis liberrimus, est etiam ad instar motus naturalis per modum simplicis volitionis ; et homo non valet per rationem se primo determinare ad hujusmodi velle, quod excedit omnem naturalem facultatem, tam rationis, quam voluntatis... Est fundamentum omnium sanctarum electionum in ordine gratiae. » — Cf. ibid., p. 223, et t. I, p. 226-228, 236, où il est montré que Lemos est sur ce point plus fidèle à saint Thomas que Didacus Alvarez, Gonet et Goudin, qui réduisent la grâce *opérante* à une simple grâce *excitante* ne conduisant pas jusqu'au bon consentement.

naturel antérieur. Il y a ici *délibération* proprement dite sur les moyens en vue de la fin, et *manière humaine* d'agir, sous la direction de la raison éclairée par la foi (1). Aussi la grâce est elle appelée ici *coopérante* (2). Sous cette grâce, lorsqu'elle est efficace, le libre arbitre *peut* encore résister, s'il le veut, mais il ne le veut jamais. Il ne peut pas arriver en effet que le péché se produise dans l'usage même de la grâce, lorsque l'homme est mû par la grâce actuelle efficace (3). Ainsi celui qui est assis, *peut* bien se lever, mais il ne peut pas être en même temps assis et debout. La liberté subsiste parce que Dieu, infiniment puissant et plus intime à nous que nous-mêmes, meut notre volonté selon son inclination naturelle à vouloir librement ceci ou cela (4).

(1) C'est ainsi que par la prudence infuse on délibère pour agir comme il convient selon les vertus de religion, de justice, de force, de tempérance, et même pour faire, quand il faut, des actes de foi, d'espérance, de charité. La prudence impère ainsi *per accidens* les actes des vertus théologales, bien qu'elle ne les mesure pas, cf. IIa IIae, q. 81, a. 5, comment. P. Billuart.

(2) Ia IIae, q. 111, a. 2 : « In illo autem effectu, in quo mens nostra et *movet* et *movetur*, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. » La volonté voulant déjà la fin dernière surnaturelle *se meut* elle-même, sous la grâce coopérante, à vouloir les moyens ordonnés à cette fin. La grâce actuelle est nécessaire pour *tout* acte de vertu infuse, cf. Ia IIae, q. 109, a. 9, et Hugon, *de Gratia*, p. 281-283.

(3) Ia IIae, q. 10, a. 4, ad 3 : « Si Deus movet voluntatem ad aliquid, *incompossibile* est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est *impossibile* simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas ex necessitate moveatur. »

(4) *Ibid.*, ad 1 : « Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam *eo modo* fiat *quo congruit* naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non compe-

3° — Enfin le troisième mode de motion divine, dans l'ordre de la grâce, est celui par lequel Dieu meut *spécialement* le libre-arbitre de l'homme spirituel, disposé aux divines inspirations par les dons du Saint-Esprit. Ici le juste est dirigé directement, non pas par sa raison éclairée par la foi, mais par l'Esprit-Saint lui-même, d'une manière surhumaine (1). Cette motion n'est pas seulement donnée pour l'exercice de l'acte, mais pour sa direction et sa spécification, aussi s'appelle-t-elle illumination et inspiration (2). C'est un mode éminent de la grâce opérante, qui porte ainsi aux actes les plus élevés des vertus et des dons : la foi, éclairée par le don d'intelligence, devient beaucoup plus pénétrante et contemplative ; l'espérance, éclairée par le don de science sur la vanité de tout ce qui passe, devient confiance parfaite et filial abandon à la Providence, pendant que les illuminations du don de sagesse invitent la charité à l'intimité de l'union divine. Comme l'abeille ou l'oiseau voyageur, portés par l'instinct, agissent avec une sûreté admirable qui révèle l'Intelligence qui les dirige, ainsi, dit saint Thomas, « l'homme spirituel est incliné à agir, non pas « principalement par le mouvement de sa propre « volonté, mais par l'instinct du Saint-Esprit, selon « le mot d'Isaïe, LIX, 19 : « Car il viendra comme un « fleuve resserré, que précipite le souffle du Seigneur. »

tit ; quam si moveretur *libere*, prout competit suae naturae. » — Item Iª, q. 19, a. 8 ; q. 83, a. 1, ad 3 ; *de Malo*, q. 6, a. 1, ad 3 : « Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter* propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest, sed propter naturam voluntatis nostrae, quae indifferenter se habet ad diversa, *non inducitur necessitas, sed manet libertas.* »

(1) Iª IIªᵉ, q. 68, a. 1, 2 et 3.

(2) *Ibid.*

« Ainsi est-il dit : « Jésus fut poussé par l'Esprit dans « le désert », Luc, IV, 1. Il ne s'ensuit point que l'homme « spirituel n'opère pas par sa volonté et son libre- « arbitre, mais c'est le Saint-Esprit qui cause en lui « ce mouvement de volonté et de libre-arbitre, selon « le mot de saint Paul : « C'est Dieu qui opère en « vous le vouloir et le faire », *Phil.* II, 13 (1). — Ces paroles de saint Thomas sont le meilleur commentaire de ce qu'il a écrit sur la grâce opérante, Ia IIae, q. III, a. 2. — « Ainsi, dit-il encore, les fils de Dieu sont « conduits par l'Esprit-Saint, pour qu'ils traversent « cette vie pleine de tentations (Job, VII, 1) et rempor- « tent la victoire par la force du Christ (2). »

Si l'illumination du Saint-Esprit nous dispense de *délibérer*, l'acte reste pourtant *libre* et *méritoire*. car nous consentons à être mus ainsi, comme le bon élève veut recevoir de son mieux la leçon du maître, comme l'obéissant est parfaitement et librement docile à l'or-

(1) Saint Thomas *in Ep. ad Rom.* VIII, 14 : « Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. » — « Illa enim *agi* dicuntur, quae quodam *superiori instinctu* moventur; unde de brutis dicimus, quod non agunt, sed *aguntur*, quia a natura moventur et non ex proprio motu ad suas actiones agendas. Similiter autem homo spiritualis, non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter, sed *ex instinctu Spiritus Sancti* inclinatur ad aliquid agendum, secundum illud Isaiae 59, 19 : *Cum venerit quasi fluvius violentus, quem Spiritus Domini cogit*, et Luc. 4, 1 : *Jesus... agebatur a Spiritu in desertum.* Non tamen per hoc excluditur, quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur; quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii Spiritus Sanctus in eis causat, secundum illud Philipp. 2, 13 : *Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere.* » Item *in Comm. in Cantic. Cantic.* c. 1...

(2) *In Matthæum* IV, 4, supra haec verba : « Jesus ductus est in desertum a Spiritu Sancto », dicit : « Sic filii Dei aguntur a Spiritu Sancto, ut tempus hujus vitae, quae plena est tentationibus... transeant cum victoria per Christi virtutem. »

dre qui lui est donné. Ce troisième mode de motion divine sauvegarde donc encore la liberté et la concilie admirablement avec l'infaillibilité de la prescience et des décrets divins : « Le Saint-Esprit opère infail-« liblement ce qu'il veut, aussi est il impossible, lors-« que le Saint-Esprit veut mouvoir quelqu'un à un « acte de charité, que celui-ci au même instant pèche « et perde la charité (1). »

On voit que ces trois modes de motion, tant dans l'ordre naturel que dans celui de la grâce, se distinguent bien, suivant qu'ils sont, soit *avant* la délibération humaine (2), soit *après* elle (ou avec elle), soit *au-dessus* d'elle (3). Mais le troisième de ces modes ne se trouve que rarement dans l'ordre naturel, chez les génies ou les héros, tandis que dans l'ordre de la grâce il est *normal*, car la raison, même éclairée par la foi, a une manière encore trop humaine, pour qu'elle suffise à nous diriger vers la fin dernière surnaturelle (4).

Cette doctrine de saint Thomas, qui confirme ce

(1) IIa IIae, q. 24, a. 11 : « Spiritus Sanctus infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est haec duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando. »

(2) On ne délibère pas en effet pour désirer le bonheur, et si on le fait pour mettre sa fin dernière en Dieu et non dans la créature (Iae IIae, q. 89, a. 6), ce n'est pas la délibération proprement dite qui porte sur les moyens : cf. Ia IIae, q. 13, a. 3, et IIa IIae, q. 24, a. 1, ad 3 : « Charitas, cujus objectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate, quam in libero arbitrio. »

(3) Ia IIae, q. 9, a. 6, ad 3 : ainsi s'explique ce fameux *ad 3um*, qui a été l'objet de tant de controverses, cf. DEL PRADO, *de Gratia et lib. arb.* t. I, p. 236, t. II, p. 228, 256.

(4) Ia IIae, q. 68, a. 2, ad 3 : « Ratio (etiam ut perfecta theologicis virtutibus) non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia hujusmodi... ignorantiam, hebetudinem et duritiam. »

qu'il enseigne sur « les vertus de l'âme purifiée (1) », se retrouve exactement chez saint Jean de la Croix (2), là où il parle de ces âmes purifiées : « Ainsi ordinai-« rement les premiers mouvements des puissances « chez de telles âmes sont comme divins, et il ne faut « pas s'en étonner puisque ces puissances sont en « quelque sorte transformées en l'Être divin (3)... Dieu « meut spécialement (con particularidad) les puis-« sances de ces âmes... aussi leurs œuvres et leurs « prières sont-elles toujours efficaces. Telles ont été « celles de la glorieuse Mère de Dieu. Dès le principe « de son existence elle s'est trouvée élevée à ce haut « degré d'union ; jamais il n'y eut dans son âme l'em-« preinte d'une forme de créature quelconque, « capable de la distraire de Dieu, et de la faire « dévier, car elle fut toujours docile à la motion du « Saint-Esprit (4). »

Il y a donc en tout homme juste, avec la grâce et les vertus infuses, les sept dons du Saint-Esprit, qui

(1) Iª IIªᵉ, q. 61, a. 5 : « Quaedam vero sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes *jam purgati animi*; ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur, temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret : justitia cum divina mente perpetuo fœdere societur, eam scilicet imitando; quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum. »

(2) *Montée du Carmel*, l. III, ch. 1, trad. Hoornaert 2ᵉ éd., p. 7 et 8. Nous avons quelque peu modifié cette traduction pour suivre de plus près l'espagnol.

(3) Cette transformation est l'effet de la grâce arrivé à un haut degré; puisque la grâce, étant une participation de la nature divine, nous *déifie* en quelque sorte. Cf. Iª IIªᵉ, q. 112, a. 1 : « Necesse est quod solus Deus *deificet*... sicut impossibile est quod aliquid igniat, nisi solus ignis. »

(4) Sur la sainteté de Marie, saint Thomas parle de même, IIIª, q. 27, a. 4, in corpore.

sont connexes avec la charité, perfectionnent les différentes vertus et constituent avec elles un organisme surnaturel parfait, prêt à se mouvoir délibérément et aussi à être mû par l'Esprit-Saint au-dessus de toute délibération humaine. Et c'est pourquoi la grâce habituelle ou sanctifiante est appelée « grâce des vertus et des dons », du nom des *habitus* infus, qui dérivent d'elle, comme les facultés dérivent de l'essence de l'âme (1).

Cet organisme surnaturel selon la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas peut se figurer comme il suit, en notant la correspondance des vertus, des dons et des béatitudes indiquée par ces deux grands docteurs :

			vertus	*dons*	*béatitudes*	*fruits du St-Esprit*
Grâce des vertus et des dons	*vertus théologales*	sur la fin	charité	d. de sagesse	b. les pacifiques	« La charité, la joie, la paix, la patience, la mansuétude, la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance ». Galat. v, 19.
			foi	d. d'intelligence	b. les cœurs purs	
			espérance	d. de science	b. ceux qui pleurent	
	vertus morales	sur les moyens	prudence	d. de conseil	b. les miséricordieux	
			justice (religion)	d. de piété	b. les doux	
			force	d. de force	b. ceux qui ont faim et soif de justice	
			tempérance	d. de crainte	b. les pauvres en esprit	

Dans ce résumé, où se réunissent les données de l'Écriture et de la Tradition sur ce sujet, les vertus sont écrites selon l'ordre de leur hiérarchie, de même

(1) Cf. III^a, q. 62, a. 2, ad 1 : « *Gratia virtutum et donorum* sufficienter perficit essentiam et potentias animae, quantum ad generalem ordinationem actuum animae, sed quantum ad quosdam effectus speciales qui requiruntur in vita christiana, requiritur sacramentalis gratia. »

les dons correspondants (1). Le don de science y est indiqué à côté de l'espérance, en tant qu'il nous fait connaître la vanité des biens terrestres et des secours humains (2) et nous porte ainsi à désirer la possession de Dieu et à espérer en Lui. On voit mieux la correspondance des béatitudes, si l'on se rappelle les récompenses promises en chacune (3) ; la dernière : « Bienheureux ceux qui souffrent persécution », n'est pas indiquée, quoiqu'elle soit la plus parfaite, parce qu'elle contient toutes les autres au milieu des plus grandes difficultés (4).

L'ordre des dons du Saint-Esprit apparaît bien en rapprochant ainsi ce que dit saint Thomas, Ia IIae, q. 68, a. 4, et IIa IIae, q. 8, a. 6 :

Les dons perfectionnent la volonté l'intelligence éclairée par la foi	pour la pénétration de la vérité . .	*don d'intelligence*	foi	théologales
	pour juger des choses divines . .	*don de sagesse*	charité	
	pour juger des choses créées. . .	*don de science*	espérance	
	pour juger de nos actions	*don de conseil*	prudence	
et la sensibilité	relativement au culte dû à Dieu . .	*don de piété*	(religion) justice	morales
	contre la crainte du danger	*don de force*	force	
	contre les concupiscences déréglées.	*don de crainte*	tempérance	

On voit ainsi que les dons de l'intelligence, diri-

(1) Cette énumération des dons correspond à celle d'Isaïe, xi, 2, sauf pour les dons de conseil et de force, qui, à raison de leur *matière difficile*, sont placés par Isaïe avant ceux de science et de piété, tout en leur étant *simpliciter* inférieurs. Cf. Ia IIae, q. 68, a. 7.

(2) IIa IIae, q. 9, a. 4.

(3) Ia IIae, q. 69, a. 3, ad 3, et IIa IIae, q. 8, a. 7 ; q. 9, a. 4 ; q. 45, a. 6 ; q. 19, a. 12 ; q. 121, a. 2 ; q. 139, a. 2.

(4) IIa IIae, q. 69, a. 3, ad 5, et sur les fruits du Saint-Esprit cf. Ia IIae, q. 70, saint Thomas montre bien qu'ils procèdent du Saint-Esprit selon qu'il dispose notre âme à l'égard de Dieu, à l'égard du prochain et à l'égard des choses inférieures.

geant les autres, leur sont supérieurs (1). Ils perfectionnent l'intelligence dans ses deux premières opérations : 1° simple appréhension et pénétration de la vérité, 2° jugement. Il n'est pas question de la troisième : le raisonnement ou discours, car les actes qui relèvent des dons sont précisément non discursifs, supérieurs au mode humain du raisonnement. Le don de sagesse est supérieur à celui d'intelligence, car la sagesse juge des premiers principes eux-mêmes par la Cause la plus élevée (2). Ici il s'agit du jugement non pas seulement selon le parfait usage de la raison spéculative, comme dans la sagesse acquise, mais par connaturalité ou sympathie aux choses divines, connaturalité fondée sur la charité, ou l'amour surnaturel de Dieu (3).

*
* *

Élévation croissante de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit chez les commençants, les progressants et les parfaits.

Tous les dons étant connexes avec la charité (4), comme *habitus* infus ils grandissent avec elle, qui, ici-bas, doit toujours se développer jusqu'à la mort (5).

(1) Ia IIae, q. 68, a. 7.

(2) Ia IIae, q. 66, a. 5. Dans le schéma précédent, pour la simplicité de la figure, on a mis la sagesse après l'intelligence; mais elle devrait être avant.

(3) IIa IIae, q. 45, a. 2 : « Rectitudo judicii (circa res divinas) potest contingere dupliciter : Uno modo *secundum perfectum usum rationis*; alio modo *propter connaturalitatem quamdam* ad ea de quibus judicandum est... sicut Dionys. dicit in c. 2 de div. Nom. quod Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina. »

(4) Ia IIae, q. 68, a. 5. — (5) IIa IIae, q. 184, a. 3.

Par suite, comme on distingue trois degrés de la charité : celle des commençants, des progressants et des parfaits (1), on fait la même distinction pour les dons du Saint-Esprit. Ce point a été particulièrement développé par Denys le Chartreux dans son traité des *Dons* (2), où il fait voir que leur premier degré correspond à l'obligation stricte, le second à la pratique des conseils, le troisième aux actes héroïques.

Nous montrerons brièvement ces trois degrés, d'abord dans le don de science et ceux qui lui sont subordonnés, puis dans ceux plus élevés d'intelligence et de sagesse.

Le don de *science* nous fait juger saintement des choses créées, soit qu'il nous montre leur néant (3), soit qu'il nous découvre le symbolisme divin caché en elles. Au premier degré il nous fait reconnaître que les créatures ne sont rien par elles-mêmes, et que nous ne devons pas nous y attacher comme à notre fin dernière, mais nous en servir uniquement pour aller à Dieu. Au second degré il nous porte à user très modérément des créatures, avec un véritable détachement intérieur, en même temps par le spectacle de la nature il nous élève à Dieu (4). Au troisième degré il donne l'esprit de renoncement poussé jusqu'à la pra-

(1) IIª IIᵃᵉ, q. 24, a. 9, et q. 183, a. 4.

(2) *Opera omnia*, Tornaci 1908, t. XXXV, p. 157-260 : *De Donis Spiritus Sancti*.

(3) IIª IIᵃᵉ, q. 9, a. 2 et 4. Ce don a un grand rôle dans la nuit passive des sens, de lui procède la sainte tristesse dont parle Jésus dans la béatitude des larmes.

(4) C'est par ce don que saint François d'Assise foule aux pieds toutes choses terrestres, et reçoit une telle intuition du symbolisme de la nature, qu'il appelle toutes les créatures ses frères et ses sœurs et remonte par elles jusqu'à Dieu.

tique héroïque des conseils, il fait voir le prix des humiliations et des souffrances, qui nous configurent au Christ crucifié, et qui nous associent au grand mystère de la rédemption. Ce n'est plus une connaissance superficielle, souvenir de pieuses lectures, mais une profonde conviction et une véritable participation à la science divine des choses créées (1) ; particulièrement c'est la science de la gravité du péché, et elle a pour fruit les larmes de la contrition.

Sous la direction du don de science s'exercent ceux de conseil, de crainte, de piété, de force.

Tandis que le don de science nous dirige à un point de vue général (détachement du créé), celui de *conseil*, perfectionnant la prudence, nous fait connaître en particulier les meilleurs moyens pour arriver au but ; il nous montre, là même où la prudence resterait hésitante, ce qu'il faut faire et éviter, ce qu'il faut dire et taire, ce qu'il faut entreprendre et abandonner (2). — Au premier degré il nous dirige dans les choses de stricte obligation ; au second il nous incline à la pratique généreuse des conseils évangéliques ; au troisième il nous fait entreprendre des œuvres saintes avec une perfection vraiment héroïque (3). Il correspond à la béatitude des miséricordieux, car il conseille les œuvres de miséricorde, et seuls les miséricordieux savent, comme il convient, donner aux affligés le bon conseil qui les relève (4).

(1) Sur ces trois degrés du don de science cf. Dionysium Cart., *op. cit.*, tr. 3, a. 25.

(2) IIª IIᵃᵉ, q. 52, a. 1 et 2. Il nous fait plus sûrement éviter la précipitation, la témérité, l'inconsidération, la négligence, l'inconstance, cf. IIª IIᵃᵉ, q. 53, 54, 55.

(3) cf. Dionys. Cart., *op. cit.*, tr. 3, a. 7.

(4) IIª IIᵃᵉ, q. 52, a. 4.

Sous la direction du don de science, celui de *crainte* vient affermir la tempérance, la chasteté, en nous faisant éviter, en vue de Dieu, les écarts de notre nature corrompue (1); il correspond aussi à l'espérance, en nous portant au respect filial envers Dieu (2). Au premier degré, il inspire l'horreur du péché, prémunit contre la tentation (3). Au second, il donne un respect filial plus profond de la majesté divine, préserve de l'irrévérence à l'égard des choses saintes, et aussi de la présomption. Au troisième, il porte à la pratique du renoncement parfait, et de la mortification, selon le mot de saint Paul : « portant toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre corps » (II Cor., IV, 10). On voit par là combien cette crainte qui a pour fruit la béatitude des pauvres en esprit, est « le commencement de la sagesse (4) » et d'une très haute sagesse.

Mais cette sainte crainte doit s'accompagner du don de *piété*, qui nous remplit d'une affection vraiment filiale envers Dieu, notre Père, et nous fait accomplir avec un religieux empressement et de grand cœur tout ce qui se rapporte au culte divin. C'est lui qui nous fait crier : « Père, Père », dit saint Paul, Rom. VIII, 15. Il répond à la béatitude des doux, car il donne une suavité toute céleste et porte ainsi à soulager le prochain affligé en nous montrant en lui un frère, ou un membre souffrant du Christ (5). A son degré le plus élevé, le don de piété nous incline fortement à nous livrer tout entier au service de Dieu, à lui offrir

(1) IIa IIae, q. 19, a. 9, c., q. 141, a. 1, ad 3. — (2) IIa IIae, q. 19, a. 9, ad 1. — (3) Ps. CXVIII, 120 : « Confige timore tuo carnes meas. » — (4) Ps. CX, 10. — (5) IIa IIae, q. 121, a. 1, ad 3, et a. 2.

tous nos actes et toutes nos souffrances comme un sacrifice parfait ; ce don fait comprendre que la sainte communion est une *participation* au sacrifice de la Croix perpétué sur l'autel, participation par laquelle Notre-Seigneur veut rendre nos cœurs semblables à son Cœur sacré de Prêtre et de Victime, et nous associer aux sentiments les plus profonds qu'il avait en instituant l'Eucharistie, au moment où il allait mourir pour nous (1). Sur cette union au Christ prêtre, cf. I Petri, II, 5 (2).

Le don de *force*, sous la même direction des dons de science et de conseil, nous communique le courage d'entreprendre (*aggredi*) pour Dieu de grandes choses, et de supporter (*sustinere*) pour lui des peines accablantes ; il vient ainsi au secours de la vertu de force dans les circonstances les plus difficiles. Il correspond à la quatrième béatitude : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice » et qui, malgré tous les obstacles, conservent une confiance inébranlable dans le secours de Dieu. Chez les parfaits ce don communique à l'âme un essor surhumain, il porte à souffrir avec joie, pour Dieu, pour la foi et la justice, les pires supplices, c'est lui qui a fait remporter à d'humbles vierges, à de faibles enfants la couronne du martyre (3). C'est lui aussi qui soutient ceux qui passent

(1) III^a, q. 79, a. 2, ad 1 : « Oportet ut prius simul *compatiamur* ut postea simul glorificemur » ut dicitur *Rom.*, VIII, 17. Cf. *Officium SS. Sacramenti.* — Voir aussi sur les trois degrés du don de piété Denys le Chartreux *op. cit.*, tr. 3, a. 40 ; il rattache au troisième degré de ce don considéré par rapport au prochain le mot de saint Paul : « Pour moi, bien volontiers je dépenserai et me dépenserai moi-même tout entier pour vos âmes, dussé-je, en vous aimant davantage, être moins aimé de vous. »

(2) « Approchez-vous de lui, pierre vivante... et vous-même entrez dans la structure de l'édifice... afin d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu, par Jésus-Christ. » I Petr. II, 5.

(2) II^a II^ae, q. 139, a. 1, et Dionys. Cart., *op. cit.*, tr. 3, a. 18.

sans faiblir par le dur creuset des purifications passives de l'esprit et qui expérimentent le mot de l'Écriture : « multae tribulationes justorum... liberabit eos Dominus » (Ps. XXXIII, 20). C'est lui qui faisait dire à saint Paul : « Je surabonde de joie au milieu de toutes nos tribulations » (II Cor., VII, 4) ; « Je suis plein de joie dans mes souffrances pour vous, et ce qui manque aux souffrances du Christ en ma propre chair, je l'achève pour son corps, qui est l'Église » (Col., I, 24) (1).

Tels sont les dons inférieurs ordonnés à la victoire sur le péché et à l'action. L'âme qui vit habituellement sous le régime de ces dons est déjà dans la vie mystique, supra-humaine, alors même qu'on ne discernerait pas encore nettement en elle la contemplation mystique, qui procède des dons supérieurs. Ceci est très important en pratique, et doit être bien noté pour maintenir, mais sans exagération, le sens exact de la doctrine que nous défendons sur le caractère normal, quoique éminent, de la contemplation infuse. Bien qu'elle soit généralement accordée aux parfaits, elle n'est pas toujours nettement caractérisée chez eux ; mais ils sont déjà dans la vie mystique s'ils vivent habituellement sous le régime des dons qui correspondent aux béatitudes de la fuite du péché et à celles de

(1) Cf. *S. Thomam in Ep. ad Col.* I, 24. Il ne manque rien à la Passion du Christ en elle-même, elle a une valeur surabondante et infinie, il manque seulement quelque chose à son rayonnement en nous, c'est pourquoi saint Paul dit : « Ce qui manque aux souffrances du Christ *en ma propre chair*, je l'achève », pour être associé à la grande œuvre de la rédemption dans le Christ et par Lui pour continuer son œuvre rédemptrice, par l'application de ses mérites : « Nous sommes héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, pour être glorifiés avec lui » (Rom., VIII, 17).

la vie active. On s'en rend facilement compte par ce que saint Thomas dit de ces cinq premières béatitudes (1). Par là l'âme est immédiatement disposée à la contemplation infuse, qui est surtout le fruit des dons d'intelligence et de sagesse.

Le don d'*intelligence* nous fait pénétrer (*intus legere*, lire au dedans) le sens des vérités révélées, découvrir l'esprit sous la lettre. Tandis que la foi est un simple assentiment à la parole de Dieu, assentiment qui existe même chez le fidèle en état de péché mortel, ce don, qui, comme les autres, ne se trouve que chez les justes, implique une intelligence pénétrante et progressive des mystères de la foi, des préceptes et des conseils. Il n'enlève à la foi ni son obscurité, ni son mérite : il ne nous donne jamais ici-bas l'évidence des mystères proprement dits, de ceux par exemple de la Sainte Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la Prédestination, mais il nous fait de mieux en mieux percevoir que l'*obscurité* de ces mystères est à l'antipode de celle de l'incohérence et de l'absurdité, et qu'elle provient d'une lumière trop grande pour nos faibles yeux. Par là il nous montre l'inanité des objections qu'on élève contre la foi, et il confirme grandement les motifs crédibilités ou signes de la Révélation (2).

Au premier degré, il affermit la foi de tout bon chrétien, à tel point que des illettrés, qui ne peuvent faire une étude des motifs de crédibilité, adhèrent à

(1) I^a II^ae, q. 69, a. 3 et 4. Voir aussi ce qu'il dit de la vie active et de ses rapports avec la vie contemplative et la vie mixte ou apostolique, II^a II^ae, q. 179, 181, 182, 188, a. 4 et 6.

(2) II^a II^ae, q. 8, a. 1, 2, 4.

la parole de Dieu avec une fermeté qui peut dépasser celle de la foi des savants. Au second degré, ce don nous découvre les principales convenances et la sublimité des mystères révélés ; il contribue aussi grandement à la purification passive de l'esprit, en nous faisant entrevoir l'infinie grandeur de Dieu ; ses perfections insondables, les anéantissements du Verbe fait chair, et d'autre part le fond de misère qui subsiste en nous ; aussi correspond-il à la béatitude des cœurs purs (1). Au troisième degré, il fait pénétrer dans les profondeurs des mystères divins, découvre de plus en plus le sens des prophéties, des paroles de Notre-Seigneur, et, d'une certaine manière, il nous fait voir Dieu « *per donum intellectus Deus quodammodo videri potest* (2) », non point par une intuition positive immédiate de l'essence divine, mais en nous montrant de mieux en mieux *ce que Dieu n'est pas*, et comment sa vie intime dépasse infiniment la connaissance naturelle de toute intelligence créée et créable (3).

(1) IIa IIae, q. 8, a. 7 : « Munditia cordis (ab inordinatis affectionibus) fit per virtutes et dona quae pertinent ad vim appetitivam... Alia vero est... munditia mentis depuratae a phantasmatibus et erroribus... et hanc munditiam facit donum intellectus ».

(2) Ia IIae, q. 69, a. 2, ad 3 : « In hac etiam vita, *purgato oculo* per donum intellectus, *Deus quodammodo videri potest* ». Ainsi les récompenses de chacune des huit béatitudes existent déjà d'une certaine façon, *inchoative*, dans la vie chrétienne d'ici-bas, qui est la vie éternelle commencée, « semen gloriae ».

(3) IIa IIae, q. 8, a. 7 : « *Duplex est Dei visio*. Una quidem *perfecta*, per quam videtur Dei essentia. Alia vero *imperfecta*, per quam etsi non videamus de Deo *quid est*, videmus tamen *quid non est*, et tanto in hac vita Deum *perfectius* cognoscimus, quanto *magis intelligimus eum excedere* quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque visio pertinet ad donum intellectus. Prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria ; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via. »

Il est clair que le troisième degré du don d'intelligence, celui qui normalement convient aux parfaits, appartient à la vie mystique proprement dite, comme principe de la contemplation infuse. On s'en rendra compte aisément en lisant dans Denys le Chartreux la description de ce troisième degré (1).

Enfin, tandis que le don d'intelligence conçoit et pénètre, celui de *sagesse* nous fait *juger* de toutes les choses créées par le goût, par la connaissance affective et savoureuse de Dieu, leur principe et leur fin (2). Tout en restant ici-bas dans l'obscurité de la foi, la sagesse, sans voir Dieu tel qu'il est (*sicuti est*), le contemple Lui-même en sa vie intime, dans la mesure où Il se fait sentir à nous comme l'âme de notre âme, la vie de notre vie. Comme nous prenons conscience de notre âme dans nos actions (3), ainsi d'une certaine manière nous avons une connaissance *quasi expérimentale* de Dieu par l'action qu'il exerce en nous, et par la joie spirituelle et la paix que nous en ressentons (4). Ainsi dit saint Paul : « L'Esprit lui-même rend

(1) Dionys. Cart., *De donis*, tr. 2, a. 35 : « Ad tertium gradum (doni intellectus) id attinet ut singulorum fidei articulorum proprias rationes ac fundamenta quis purgatissima acie valeat considerare... atque certissimo mentis oculo quœat delectabiliter speculari... »

(2) IIa IIae, q. 45, a. 1, 2.

(3) Ia, q. 87, a. 1 : « Socrates vel Plato percipit *se* habere animam intellectivam ex hoc quod percipit *se* intelligere. »

(4) Cf. IIa IIae, q. 45, a. 2 et 5, et q. 97, a. 2, ad 3, où il est dit : « Duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem *speculativa*... Alia *affectiva*, *sive experimentalis*, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis. Sicut de Hierotheo dicit Dionysius *de div. Nom.*, c. II, lect. 4, quod *didicit divina ex compassione ad ipsa.* » Ce qui n'exige point des idées infuses. — Saint Thomas dit aussi in I, dist. 14, q. 2, art. 2, ad 3 : « *cognitio ista est quasi experimentalis* ».

témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu (1). » Tel est bien, comme le montrent saint Thomas et Jean de saint Thomas, l'effet du don de sagesse. C'est à ces formules du Maître, que nous citons en note (2), qu'il faut toujours revenir, nous le verrons mieux dans la suite.

Le don de sagesse est ainsi le plus parfait de tous, il exerce sur les autres la même influence que la charité sur les vertus qui lui sont subordonnées. Il est à

(1) *Rom.*, VIII, 16.

(2) S. THOMAS, *in Ep. ad Rom.*, VIII, 16, dit : « *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei*, reddit testimonium *per effectum amoris filialis*, quem in nobis facit. » — Item in Ia IIae, q. 112, a. 5 : « (Sine revelatione speciali) praesentia Dei in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest... Sed cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa : et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet *percipit se delectari in Deo* et contemnere res mundanas et in quantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi, quod habetur Apocal. II : *Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit, nisi qui accipit*, quia scilicet ille, qui accipit (gratiam), per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit. » C'est en ce sens aussi que ce texte de l'Apocalypse est généralement cité par les mystiques.

JEAN DE SAINT-THOMAS explique bien cette doctrine en disant : « Sicut contactus animae quo experimentaliter sentitur, etiamsi in sua substantia non videatur, est informatio et animatio, qua corpus reddit vivum et animatum, ita *contactus Dei quo sentitur experimentaliter*, et ut objectum conjunctum, etiam *antequam videatur intuitive in se*, est contactus operationis intimae, quo operatur intra cor, ita ut sentiatur, et experimentaliter manifestetur, eo quod « *unctio ejus docet nos de omnibus* », ut dicitur I Joan., IV...

« Haec cognitio experimentalis datur *etiamsi res intuitive non videatur in se*, sufficit quod *per proprios effectus*, quasi per tactum et vivificationem sentiatur, sicut animam nostram experimentaliter cognoscimus, etiamsi intuitive ejus substantiam non videamus. » Joannes a S. Thoma in Iam, q. 43, disp. 17, a. 3, n° 13 et 17. Item VALLGORNERA, *Theol. myst. D. Thomæ*, t. II, n. 866..., p. 29-31, ed. Taurin., 1911.

la fois éminemment spéculatif et pratique (1), et apparaît chez les uns surtout sous la première forme, et chez les autres surtout sous la seconde. C'est ainsi qu'il y a des saints appelés à la vie active, comme saint Vincent de Paul, qui ont pourtant, sous une forme pratique, une très profonde union mystique avec Dieu, celle qui leur fait voir constamment dans les pauvres, dans les malades, dans les enfants abandonnés les membres souffrants du Christ. Il est très important de noter, nous l'avons dit, ces formes pratiques de la vie mystique, pour bien entendre le sens de la doctrine que nous tenons comme traditionnelle, et ne pas vouloir l'appliquer matériellement de la même manière à toutes les âmes.

C'est à ce don de sagesse que pense saint Paul lorsqu'il dit : « Il est une sagesse que nous prêchons parmi les parfaits... sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée... Personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu... cet Esprit de Dieu nous l'avons reçu... L'homme spirituel juge de tout et il n'est lui-même jugé par personne... Nous avons la pensée du Christ (2). » Cette expérience des choses divines donne une certitude qui remplit l'âme d'une ineffable consolation (3). C'est pourquoi le don de sagesse correspond à la béatitude des pacifiques (4), qui au milieu de tout ce qui pourrait les troubler, conservent assez profondément la paix, la tranquillité de l'ordre, pour la

(1) IIa IIae, q. 45, a. 3.

(2) I Cor., II, 6-16, et S. Thomas, Ia IIae, 45, 1.

(3) Cf. S. Thomas in Ps. 33, 9 : « Gustate et videte quoniam suavis est Dominus. » « Effectus experientiæ ponitur duplex. Unus est certitudo intellectus, alius securitas affectus. »

(4) IIa IIae, q. 45, a. 6.

communiquer aux autres ; ils sont habitués à contempler en Dieu toutes choses, les événements les plus imprévus et les plus pénibles comme les choses les plus consolantes.

Ce don nous est communiqué dans la mesure de notre charité, en vertu de son intime connexion avec elle ; aussi, mieux encore que dans les autres, on voit en lui trois degrés correspondants à ceux de la charité. Au premier degré, il nous montre surtout la grandeur des commandements de Dieu et nous communique l'attrait du bien. « Mihi autem adhaerere Deo bonum est », Ps. 72, 28. Au second degré, il fait voir le prix des conseils, comment tous les chrétiens doivent avoir l'esprit de ces conseils, alors même que leur condition ne leur permet pas de les pratiquer. Éclairée par la lumière de la contemplation, l'âme qui traverse la nuit de l'esprit apprécie de plus en plus la Croix de Jésus, elle y trouve même à certains moments une suavité spirituelle et une « paix qui surpasse tout sentiment ». Au troisième degré, l'âme est transformée par le don de sagesse ; c'est à sa lumière que « le parfait, dit saint Thomas, tend surtout à adhérer à Dieu, à jouir de Lui, et *désire mourir pour être avec le Christ* (1) ». Cependant, comme saint Paul, il se plaît « dans les faiblesses, les opprobres, les nécessités, dans les persécutions et les détresses pour le Christ (2) ».

(1) IIa IIae, q. 24, a. 9 : « Diversi gradus caritatis distinguntur secundum diversa studia (incipientium, proficientium et perfectorum)... Tertium autem studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhaereat et eo fruatur, et hoc pertinet ad perfectos, qui *cupiunt dissolvi et esse cum Christo.* » — Item *in Ep. ad Phil.*, I, 23.

(2) II *Cor.*, XII, 10.

C'est la huitième béatitude, la plus élevée de toutes (1).

Il est clair que ce troisième degré du don de sagesse appartient à la vie mystique proprement dite, même s'il se présente surtout sous une forme pratique, comme chez les saints appelés à la vie active. Cela apparaît très nettement dans la description que Denys le Chartreux, selon les principes de saint Thomas, donne de ce troisième degré : « L'esprit ne s'arrête plus à aucune chose créée pour elle-même, il est totalement fixé dans la contemplation des choses divines, contemplation très pure, facile et douce, maintenant que les passions sont calmées, et l'âme purifiée... autant que le permet la fragilité de cette vie. Cette sagesse appartient à ceux qui peuvent dire avec saint Paul, II Cor., III, 18 : « Pour nous tous, le visage découvert, réfléchissant comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de plus en plus resplendissante, comme par l'Esprit du Seigneur (2). » Nul doute que nous devions désirer cette

(1) Ia IIae, q. 69, a. 3, ad 5m.

(2) Dion. Cart., *de Donis*, tr. 2, a. 15 : « Quod donum sapientiae et virtus caritatis divinae proportionaliter crescunt simul... » — art. 16 : De triplici gradu doni sapientiae : « Tertius sapientiae gradus *perfectis* tantummodo congruit, et in eo consistit ut intellectui nullius rei creatae cognitio sapiat, delectet vel placeat, nisi in quantum ad divinorum notitiam confert, sicque mens ipsa divinorum contemplationi totaliter infigatur, ut ea prompte, sincere, subtiliter, dulciter valeat contueri, passionibus jam sedatis, exteriorique homine penitus reformato, ordinato, ac rationis censurae ad nutum subjecto, quantum praesentis vitae fragilitas capit vel sustinet. Haec sapientia competit his qui cum divino Apostolo (II *Cor.*, III, 18) dicere possunt : « *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem reformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu... Vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus* (II Galat., II, 20). — Denys remarque ici même que ces trois degrés du don de sagesse correspondent aux

divine sagesse dont le progrès accompagne normalement celui de la charité, qui ici-bas doit toujours grandir (1).

Ce qui est extraordinaire, c'est *la contemplation suréminente*, qui procède non seulement des dons du Saint-Esprit, mais d'une grâce *gratis data*, comme celle de la prophétie ou celle appelée par saint Paul « sermo sapientiae ». Aussi, après avoir dit que tous les justes reçoivent le don de sagesse, dans la mesure nécessaire à leur propre sanctification, saint Thomas ajoute : « Certains le reçoivent à un plus haut degré, quant à la contemplation, pour connaître certains mystères très élevés et les manifester à d'autres, et quand à la direction de la vie, non seulement pour eux, mais pour autrui. Ce degré de sagesse n'est pas commun à tous ceux qui ont la grâce sanctifiante (et y progressent), mais appartient plutôt aux grâces *gratis datae* (2). »

Encore faut-il noter que ces grâces, comme la prophétie, ne sont pas précisément nécessaires pour cet

trois degrés des vertus morales expliqués par saint Thomas Ia IIae q. 61, a. 5, où il distingue les *virtutes politicas, purgatorias et purgati animi*.

Item cf. Dion. Cart., *De fonte lucis*, a. 12, 13, 15, et *De cont.*, l. I, a. 44 ; on trouve dans ces ouvrages une semblable description du troisième degré du don de Sagesse, et il est dit très clairement, *de fonte lucis* a. 12 et 15, que c'est là proprement la « *contemplatio unitivae ac mysticae sapientiae* » qui nous unit à Dieu *tanquam prorsus ignoto*, dans la ténèbre translumineuse, *per supersplendentem caliginem*, dont a parlé Denys le mystique et après lui saint Thomas *in lib. de div. Nom.* c. I, lect. I ; c. VII, lect. 4.

(1) Cf. Henri Suso, *L'Exemplaire*, Ire P., ch. 4, IIIe P. ch. I, et Ruysbroeck, *Le Royaume des Amants*, ch. 33.

(2) IIa IIae, q. 45, a. 5, et de gratiis gratis datis, Ia IIae, q. III, a. I.

acte de contemplation, mais elles aident simplement à le rendre plus complet et plus parfait (1).

Ce qui serait encore plus extraordinaire, c'est la vision béatifique accordée ici-bas d'une façon transitoire, comme saint Augustin et saint Thomas ont pensé qu'elle fut accordée à Moïse et à saint Paul (2).

Telle est la doctrine du Docteur angélique sur l'inspiration spéciale du Saint-Esprit dans l'âme des justes et sur son progrès, qui accompagne d'habitude celui de la charité. Si l'on se rappelle que, pour lui, la perfection de la charité n'est pas seulement de conseil, mais tombe sous le premier précepte, comme *la fin*, à laquelle tous *doivent* tendre, chacun selon sa condition (3), on verra de mieux en mieux que la contemplation infuse, qui procède du don de sagesse, se trouve bien dans la voie normale de la sainteté et qu'elle est généralement accordée aux parfaits.

Nous devons faire maintenant une étude plus approfondie du don de sagesse en particulier, et de son rapport avec la foi d'une part, avec la contemplation infuse de l'autre.

(1) Cf. Thomas de Jésus, C. D., *de Contemplatione*, l. II, c. 3, 4, 5 ; — *de Oratione*, l. I, c. 1 et 4. Schram, *Theol. myst.*, t. I, P. 2, c. 4, § 244 : « Solum probatur contemplationem secundum essentiam suam non consistere in his gratiis, sed per illas *juvari accidentaliter* et *perfici directe in ordine ad alios*, indirecte in ordine ad se... Quia sermo est de contemplatione perfecta, quae supponit vel facit animam perfectam, haec nequit a solis gratiis gratis datis procedere, cum sit caritate formata, et elevata donis Spiritus Sancti. » — Cf. Meynard, O. P., *Traité de la Vie intérieure*, t. II, n° 42-46.

(2) IIa IIae, q. 175, a. 3-6.

(3) IIa IIae, q. 184, a. 3.

ARTICLE VI

Caractère essentiel de la contemplation infuse. Comment procède-t-elle du don de sagesse et de la foi?

Pour les raisons que nous venons d'exposer, les théologiens enseignent communément que la contemplation infuse procède formellement des dons du Saint-Esprit, particulièrement du don de sagesse qui nous fait goûter les mystères du salut, et voir en quelque sorte toutes choses en Dieu, comme la sagesse acquise s'efforce de juger de tout par la cause suprême et la fin dernière (1). Le don d'intelligence y contribue aussi en nous faisant pénétrer (*intus legere*) ces mystères (2). Le don de science peut y avoir lui-même une part en nous manifestant le vide, la vanité de toutes les choses créées, en comparaison de Dieu, ou en nous révélant beaucoup mieux que des années de méditation ne pourraient le faire l'infinie gravité du péché mortel (3).

(1) Cf. IIa-IIae, q. 45, a. 1 et 2.

(2) Cf. IIa IIae, q. 8. Par une illumination de ce genre Notre-Seigneur ouvrit l'esprit des disciples d'Emmaüs pour leur donner l'intelligence des Écritures.

(3) IIa IIae, q. 9. Ainsi le don de science, selon saint Augustin et saint Thomas, correspond à la béatitude des larmes : « bienheureux ceux qui pleurent » en voyant, sous l'inspiration du Saint-Esprit, la gravité de leurs fautes, comme mal de l'âme et offense à Dieu. — Les autres dons, comme celui de conseil, de piété, de force, de crainte, ne concourent pas formellement à la contemplation infuse, mais y disposent. Celle-ci peut être parfois accompagnée de la lumière prophétique, mais c'est alors une faveur extraordinaire.

Toute la tradition rattache aux inspirations du don de sagesse cette connaissance amoureuse de Dieu, bien différente de la connaissance spéculative, qui suppose, avec l'illumination spéciale du Saint-Esprit, une vivante « *connaturalité aux choses divines* (1) », fondée sur la charité infuse, une sympathie toute surnaturelle de l'âme pour Dieu qui se fait sentir à elle comme la vie de sa vie. *Connaissance affective qui devient d'autant plus vive, pénétrante, savoureuse, que la charité grandit davantage et avec elle le don de sagesse*, qui lui est connexe comme les vertus infuses et les autres dons.

§ I. — *L'Esprit de sagesse dans l'Écriture*

Cette doctrine communément reçue dans l'Église est manifestement fondée sur ce que la sainte Écriture nous dit de l'esprit de sagesse. Ce n'est pas seulement du Messie à venir qu'Isaïe annonçait : « L'Esprit de Dieu reposera sur lui, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété, il respirera la crainte de Dieu (2). » C'est en parlant de tous que l'Ancien Testament nous dit ces paroles que nous avons déjà citées : « Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse (3) » ; « dans une âme mauvaise la sagesse n'entrera pas « et elle n'habitera pas dans un corps soumis au péché (4). » Saint Jean écrit aux fidèles : « l'onction

(1) IIª IIªᵉ, q. 45, a. 2, et Jean de Saint-Thomas, *de Donis*, a. 4.
(2) Isaïe, XI, 2.
(3) *Sagesse*, VII, 28.
(4) *Sagesse*, I, 4.

que vous avez reçue de Dieu demeure en vous... elle vous enseigne toutes choses, elle est véritable et n'est point un mensonge (1). » — Saint Paul, après nous avoir dit : « L'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous a été donné (2) », ajoute : « Vous n'avez point reçue un esprit de servitude... mais un esprit d'adoption, par lequel nous crions : Abba ! Père (3). » « Il est une sagesse que nous prêchons parmi les parfaits, sagesse qui n'est pas de ce siècle, ni des princes de ce monde qui vont être anéantis; nous prêchons la sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée, que Dieu, avant les siècles, avait destinée pour notre gloire ; sagesse qu'aucun des princes de ce monde n'a connue, car, s'ils l'eussent connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire. Mais, comme il est écrit, ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont point montées au cœur de l'homme, des choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment. Dieu nous les a révélées par l'Esprit. Car l'Esprit scrute tout, même les profondeurs de Dieu. Lequel des hommes, en effet, connaît les choses de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même personne ne connaît les choses de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu. Or nous, nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les choses que Dieu nous a données par sa grâce. Et nous en parlons, non avec des discours qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, employant un langage spirituel pour les

(1) I Joan., II, 27. — (2) *Rom.*, V, 5. — (3) *Rom.*, VIII, 15.

choses spirituelles. Mais l'homme animal ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui, et il ne peut les connaître. parce que c'est spirituellement qu'on en juge. L'homme spirituel au contraire juge de tout, et il n'est lui-même jugé par personne. Car qui a connu la pensée de Dieu pour l'instruire? Or, nous, nous avons la pensée du Christ (1). »

Cette page admirable sur la sagesse prêchée « parmi les parfaits » n'est pleinement vécue que par les âmes élevées à la contemplation mystique; c'est à elles surtout que l'onction du Saint-Esprit « enseigne toutes choses »; c'est par Lui qu'elles crient vers Dieu dans leur oraison, qu'elles scrutent ses profondeurs, qu'elles pressentent tout ce qu'Il a préparé pour ceux qui l'aiment, qu'elles connaissent expérimentalement toutes les richesses déjà reçues, et qu'elles jugent de tout, des événements les plus pénibles comme des plus heureux, en rapportant toutes choses à gloire de Dieu. Et c'est pour tous les chrétiens que saint Paul écrit encore : « Nous tous, qui, le visage découvert, contemplons dans un miroir la gloire du Seigneur. nous sommes transformés en la même image, de clarté en clarté. par l'Esprit de Dieu (2). » Ce qui n'est pleinement réalisé ici-bas, bien sûr, que dans la contemplation infuse.

Sans cette connaissance mystique de Dieu, comment posséder la pleine perfection de la vie chrétienne? « C'est avec elle que viennent tous les biens spirituels (3). » Comme le dit l'apôtre saint Jacques : « La sagesse qui vient d'en haut est premièrement pure,

(1) *I Cor.*, II, 6. — (2) *II Cor.*, III, 18. — (3) *Sagesse*, VII, 11.

ensuite pacifique, condescendante, conciliante, pleine de miséricorde et de bons fruits, exempte de duplicité et d'hypocrisie (1). »

A la suite de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand, les Docteurs de l'Église ont vu dans ces passages de l'Écriture le don de sagesse, principe de la contemplation infuse. Et c'est ce que dit aussi la liturgie à tous les fidèles dans le chant du *Veni Creator* (2).

*
* *

§ II. — *Le don de sagesse et la contemplation infuse selon la théologie.*

Conformément à cette tradition, saint Thomas enseigne que la contemplation est surtout le fruit du don de sagesse. Celui-ci est une disposition infuse (habitus infusus) de l'intelligence, comme la contemplation est un acte intellectuel (3), qui suppose une illumination du Saint-Esprit. Mais comme le don de sagesse présuppose la charité, la contemplation dépend essentiellement aussi de la charité, qui nous fait désirer mieux connaître Dieu, non pour les joies de la connaissance, mais pour Dieu lui-même, et pour l'aimer davantage (4). Ici non seulement la volonté *appli-*

(1) S. Jacques, III, 17.

(2) Cf. *Dict. Théol.* art. *Dons* du P. GARDEIL, doctrine des Pères. On trouve les fondements scripturaires de la doctrine de saint Thomas sur les dons, dans ses Commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament, aux passages que nous venons de citer et aussi aux suivants : Ps. XLI, 2 ; Sag., VII, 7, 22 ; Eccli., XV, 2, XXXIX, 8 ; Isaïe, XII, 3 ; LV, 1 ; Matth., V, 1 ; Joann., III, 4 ; IV, 10 ; VII, 38 ; XIV, 16-26 ; XVI, 13-14 ; Rom., VIII, 26 ; Ephés., III, 16, IV, 30 ; Phil., IV ; I Joan., IV, 1-13.

(3) IIa IIae, q. 180, a. 1. — (4) Ibid.

que l'intelligence à considérer les choses divines de préférence à toutes les autres (ordre d'exercice), mais (dans l'ordre de spécification) du fait que cette volonté est foncièrement rectifiée et surélevée par une charité éminente, ces choses divines nous apparaissent de plus en plus *conformes* à nos aspirations les plus hautes, nous expérimentons même qu'elles comblent ces aspirations en les dépassant et qu'elles ne cessent de les élever. Dès lors nous vivons de plus en plus de Dieu, de sa souveraine Bonté, qui se fait sentir à nous comme la Vie de notre vie. Nous « goûtons la suavité de Dieu » : « Gustate et videte quoniam suavis est Dominus » (Ps., XXXIII, 9).

« La sagesse, dit saint Thomas (1), est une connaissance qui implique la rectitude du jugement, fondée sur des raisons divines (elle juge de tout par la cause la plus élevée et par la fin suprême). Mais cette rectitude de jugement peut être de deux sortes. Elle provient soit du *parfait usage de la raison*, soit d'une certaine *connaturalité* (ressemblance de nature et sympathie) avec les choses dont il faut juger. Ainsi pour ce qui est de la chasteté, on peut en juger avec rectitude, soit parce qu'on connaît ce qu'enseigne à ce sujet la science morale, soit, si l'on possède cette vertu, par une certaine connaturalité ou sympathie fondée sur cette vertu elle-même, qui nous incline à bien juger de son objet. De même à l'égard des choses divines : la rectitude du jugement fondée sur les recherches rationnelles appartient à la sagesse acquise (du philosophe ou du théologien), mais la rectitude du jugement fondée sur une certaine connaturalité (ou res-

(1) IIa IIae, q. 45, a. 2.

semblance de nature avec Dieu et sur l'inspiration divine) (1) appartient au don de sagesse. Aussi Denys dit-il, dans les *Noms divins*, l. II, c. 2 : *Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens sed et patiens divina.* Cette sympathie (compassio) ou connaturalité aux choses divines est fondée sur la charité, qui nous unit à Dieu selon ce mot de saint Paul, I Cor. VI, 17 : « Qui adhère à Dieu est un même esprit avec lui. »

Ainsi l'amour fait mieux connaître l'objet aimé, « *affectus transit in conditionem objecti*, dit Jean de Saint-Thomas (2), car par lui et par l'expérience affective cet objet nous apparaît de plus en plus conforme à nos aspirations, et intimement uni à nous; l'intelligence se porte ainsi vers Dieu comme si elle le touchait expérimentalement. De la sorte l'amour meut l'intelligence, non seulement en l'appliquant à considérer (*in genere causæ effectivæ*), mais d'une façon objective (*in genere causæ objectivæ*), puisque par cette expérience l'objet apparaît tout autrement que sans elle », il se manifeste comme souverainement convenable, comme la Bonté même expérimentée. C'est ce qui fait dire à Notre-Seigneur : « Si quelqu'un veut faire la volonté de mon Père, il connaîtra que ma doctrine vient de Dieu » (Joan. VII, 17).

Cet amour est plus unitif que la connaissance

(1) S. Thomas a dit à l'article précédent : « *Hujusmodi judicium consequitur homo per Spiritum sanctum...* qui omnia scrutatur. » Il pourrait en effet y avoir simple connaissance *affective* par la foi unie à la charité. Pour que cette connaissance procède du don de sagesse, il faut, en outre, une inspiration du Saint-Esprit; et par là la contemplation *infuse* se distingue des consolations sensibles *acquises* dans la méditation, comme nous l'indiquerons plus loin.

(2) Jean de Saint-Thomas, in Iam IIae, q. 68, disp. 18, a. 4.

abstraite (1), et par l'*expérience* qu'il nous donne il nous fait de plus en plus désirer la connaissance *intuitive* de l'autre vie, la vision béatifique. Tel est le vrai pragmatisme, qui se moque du pragmatisme, il naît de la charité surnaturelle, qui suppose la foi.

*
* *

Il pourrait y avoir connaissance affective du simple fait que l'amour de charité s'unit à l'acte de foi, et c'est ce qui a déjà lieu dans l'oraison discursive affective; mais, dans la contemplation infuse, il y a en outre *une inspiration et une illumination spéciale* du Saint-Esprit, dont nous avons longuement parlé plus haut, a. 5.

Lorsqu'on distingue, comme il arrive assez souvent chez les Pères et les théologiens, *illumination* et *inspiration*, l'illumination spéciale est une grâce pour l'intelligence, l'inspiration une grâce pour la volonté. En ce sens on parle de connaissance infuse et d'amour infus, que nous ne pouvons produire à volonté. Or nul ne peut fixer de *limite à l'intensité croissante de cette illumination* que le don de sagesse nous rend aptes à recevoir; elle peut, nous allons le voir, grandir toujours ici-bas en intensité comme la charité.

(1) Ia IIae, q. 28, a. 1, ad 3 : « Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam *similitudinem*. Sed amor facit quod *ipsa res, quae amatur, amanti aliquo modo uniatur*; unde amor est magis unitivus quam cognitio. »

Cependant si la connaissance est absolument *immédiate*, si l'on connait Dieu *par son essence même*, et non plus par *une similitude*, comme c'est le cas de la vision béatifique, alors c'est elle qui nous fait prendre possession de Dieu, plus que l'amour ; cf. Ia IIae, q. 3, a. 4.

Cette contemplation infuse est OBSCURE, *parce que supérieure non seulement à toute image sensible, mais à toute idée distincte.* Cet état d'*obscurité translumineuse* est même, du côté de l'intelligence, ce qui fait le fond de l'état mystique, d'après Denys, saint Jean de la Croix et les plus grands Maîtres. C'est fort difficile à décrire, car c'est tout surnaturel et cela dépasse toute expression : il y a là comme une mort de l'intelligence, qui est en réalité une vie nouvelle incomparablement supérieure, le vrai prélude de celle du ciel. Il faut surtout lire sur ce point la *Nuit obscure*, l. II, ch. XVI, str. II, v. I : « L'imagination ne se représente plus rien d'agréable, la mémoire n'existe plus, l'entendement, envahi par l'obscurité, abandonne toute perception. » Les facultés sont comme anéanties selon leur *mode humain*, c'est la communication de plus en plus vive et profonde du *mode divin* de connaître et d'aimer. Saint Jean de la Croix (*Nuit*, l. II, ch. XVII) cite ici saint Thomas, IIa IIae, q. 180, a. I, et ajoute : « Cette communication se fait secrètement sans qu'intervienne l'action naturelle de l'entendement, ni des autres puissances. Comme ces puissances sont incapables de l'acquérir et que l'Esprit-Saint la verse dans l'âme et en fait sa parure, l'Épouse du Cantique déclare qu'elle en a eu le don à son insu et qu'elle ignore comment l'infusion s'est accomplie, et c'est pourquoi la communication est vraiment « secrète ». Et ce n'est pas l'âme seule qui ignore ce qui se passe, mais toute autre créature, même le démon. Car le Maître instruit l'âme à l'intérieur, et en tant qu'Il s'y trouve substantiellement, personne ne peut le découvrir, ni le démon, ni l'entendement, ni le sens naturel. »

C'est pourquoi il est si difficile de décrire psycholo-

giquement ce que la théologie appelle le *mode suprahumain* des dons du Saint-Esprit, surtout du don de sagesse. Une des meilleures descriptions est celle que nous venons de citer, et aussi celle où sainte Thérèse. IVe Demeure, ch. III, distingue la première oraison infuse (le recueillement surnaturel) de la dernière des oraisons acquises qui a précédé. Nous avons rapporté plus haut cette description, ch. IV, a. 2 et 3.

*
* *

Mais il ne faudrait pas croire avec le protestantisme libéral et l'agnosticisme moderniste que cette obscurité translumineuse de la contemplation infuse, qui n'apporte aucune connaissance distincte, peut se passer d'un *Credo* déterminé ou qu'elle trouve en lui un obstacle (1). Bien au contraire, elle est à l'antipode du « vague à l'âme » dont se contente le sentimentalisme ou la théosophie, elle s'oppose à lui, un peu comme Dieu, son objet, s'oppose à la matière première susceptible de toutes les formes. C'est elle en effet qui donne de mieux en mieux *l'esprit* des mots, des concepts, des formules de la foi. Elle nous fait ainsi dépasser en quelque sorte les formules des dogmes, pour aller jusqu'aux profondeurs de Dieu, en croyant aux mystères tels qu'ils sont en Lui, sans nous donner de les voir (2).

Ainsi conçue, cette contemplation nous fait pénétrer

(1) Tout vrai mystique catholique est et doit être prêt à donner sa vie pour le moindre iota du *Credo*. Toute hérésie formelle détruit en nous la foi infuse et donc la charité, c'est-à-dire les principes essentiels d'où procède la contemplation dont nous parlons.

(2) Cf. *Vie Spirituelle*, déc. 1922, p. 341-360 : *Une contrefaçon de la spiritualité catholique : l'hérésie théosophique*, par L. Lavaud.

beaucoup plus profondément qu'aucune étude ou méditation les paraboles évangéliques, les divers mystères du salut, les perfections insondables de Dieu, le mystère suprême de la Déité qui les contient toutes, et les relations ineffables des Personnes divines.

C'est pourquoi saint Thomas (1) distingue, après Denys, trois principaux degrés dans cette contemplation, suivant que l'illumination du Saint-Esprit, dont le progrès intensif n'a pas de limites, est de plus en plus vive.

1° *On contemple Dieu dans le miroir des choses sensibles* dont il est l'auteur, ou encore dans le miroir des paraboles évangéliques, l'infinie miséricorde dans l'histoire de l'enfant prodigue. L'âme s'élève d'un fait sensible vers Dieu, d'un *mouvement droit* comme celui de l'oiseau, de l'alouette qui monte directement de la terre vers le ciel. Notre-Seigneur prêchant les paraboles mettait son auditoire dans cette oraison.

2° *On contemple Dieu dans le miroir des mystères du salut,* mystères du Verbe fait chair : Incarnation, Rédemption, Eucharistie, vie de l'Église, mystères que le Rosaire fait passer constamment sous nos yeux, pour nous familiariser avec eux. Dans ce miroir spirituel l'âme contemple la Bonté de Dieu, elle saisit de mieux en mieux l'harmonie de ces mystères, elle va de l'un à l'autre par un *mouvement brisé* analogue à celui de l'oiseau qui déjà élevé dans les airs se porte d'un point à un autre en perdant son regard dans l'azur du ciel.

3° *On contemple Dieu en lui-même*, non pas comme les bienheureux du ciel, mais dans la pénombre de la

(1) IIa IIae, q. 180, a. 6.

foi. Ici l'âme s'est élevée au-dessus de la multiplicité des images sensibles et des idées. Elle entrevoit que Dieu, notre Père, infiniment bon, est au-dessus de toutes les idées que nous pouvons nous faire de Lui, que sa bonté dépasse tout ce que Lui-même a pu nous dire en formules humaines, comme le ciel englobe tous les astres qui nous manifestent ses profondeurs. Et non seulement l'âme *se dit* ces choses, que tout philosophe même en état de péché mortel peut penser, mais sous l'inspiration du Saint-Esprit elle est *saintement unie par une connaissance aimante* et *quasi expérimentale à ce Dieu inconnu* ; sainte et savoureuse ignorance, supérieure à toute science. *C'est le pur mouvement contemplatif qui recueille l'âme en Dieu seul au-dessus de tout*, comme l'a si admirablement décrit Denys dans les *Noms divins*, ch. IV, § 9. Cette oraison a été comparée au *mouvement circulaire* décrit par l'aigle au plus haut des airs, ou au mouvement de l'oiseau qui plane et qui semble complètement immobile. Immobilité beaucoup plus parfaite que les mouvements variés qui la précédaient. Comme dans le mouvement circulaire il n'y a ni principe ni fin, ici plus de méthode, on ne part pas de principes pour aboutir à des conclusions, c'est vraiment sous l'illumination de l'Esprit-Saint le *simplex intuitus veritatis*. l'intuition simple de la Vérité divine, dans l'obscurité de la foi, et l'élan de l'amour, qui nous unit mystérieusement à Dieu (1). L'Oraison sacerdotale du Christ,

(1) IIª IIªᵉ, q. 180, a. 6. — Cette contemplation, comparée par Denys au mouvement circulaire, consiste pour l'âme comme il le dit, *loc. cit.* : « à quitter les choses extérieures, pour rentrer en elle-même, à ramener ses facultés intellectuelles vers l'unité, afin qu'enfermée comme dans un cercle, elle ne puisse s'égarer ; puis

dans l'Évangile de saint Jean, ch. XVII, nous donne l'idée de cette contemplation circulaire, il ne faut pas y chercher un raisonnement, avec majeure, mineure et conclusion ; ce sont comme des nappes de lumière, ou mieux des ondulations lumineuses qui descendent du ciel pour venir jusqu'à nous.

Cette contemplation circulaire ne ressemble pas plus à la méditation ou aux spéculations abstraites sur l'essence divine que la circonférence ne ressemble au polygone inscrit en elle ; autant elle est simple, autant il est complexe. Et que de fois les commentaires écrits sur les œuvres des saints font la même impression que ce polygone, dont on multiplie en vain les côtés pour qu'il s'identifie avec la circonférence qui l'entoure !

Comme on le voit par son Commentaire sur *les Noms divins* ch. IV, VII, XI, saint Thomas suit Denys (1). Au-dessus de la théologie symbolique, qui parle de Dieu par métaphores, et de la théologie spéculative, qui s'exprime en termes moins impropres et raisonne sur les perfections divines et les mystères, il y a « *une parfaite connaissance de Dieu, qui s'obtient par ignorance en vertu d'une incompréhensible union* ; ceci a lieu lors-

dans cet affranchissement des distractions, dans ce recueillement et *cette simplification d'elle-même*, à s'unir aux anges merveilleusement perdus dans l'unité, et à se laisser ainsi conduire vers le Beau et le Bien, vers la Déité même supérieure au Beau et au Bien. »

PHILIPPE DE LA SAINTE-TRINITÉ, C. D., suivi par VALLGORNERA, O. P., reconnaît, dans sa Théologie mystique, t. II, p. 66, où il traite de la contemplation *circulaire*, qu'elle est généralement *infuse*. C'est le moins qu'on puisse dire. Cette contemplation diffère énormément en effet de la spéculation acquise du philosophe ou de la méditation sur l'ineffabilité de l'essence divine.

(1) Il dit dans la *Somme Théol.* IIa IIae, q. 180, a. 6 : « Cessante discursu *figitur* ejus (animae) *intuitus* in contemplatione unius simplicis veritatis. »

que l'âme, *quittant toutes choses* et *s'oubliant elle-même, s'unit aux clartés* de la gloire divine et s'éclaire parmi ces splendides abîmes de la sagesse insondable » (*Noms divins*, VII, 3). Celui-là seul qui a reçu cette grâce peut bien entendre tout ce que ces mots veulent dire. Saint Thomas ajoute, *loc. cit.*, lect. 4 : « Cognoscimus Deum per ignorantiam, per quamdam unitionem ad divina supra naturam mentis... Et sic cognoscens Deum, in tali statu cognitionis, *illuminatur ab ipsa profunditate divinae Sapientiae*, quam perscrutari non possumus. »

Nous n'atteignons le mystérieux océan de l'être, supérieur à la substance, à la vie, à la lumière, que par le repos des facultés supérieures, non par des raisonnements, ni par une vue de Dieu, mais par une union pleine d'amour et très intime, « par une sorte d'initiation qu'aucun maître ne peut enseigner » (*Ep.* IX, 1). « Nous désirons, dit Denys, entrer dans cette *obscurité translumineuse*, et voir et connaître, *par le fait même de ne pas voir et de ne pas connaître*, Celui qui est au-dessus de toute vue et de toute connaissance. Car c'est véritablement voir et connaître, c'est supersubstantiellement louer le supersubstantiel que de déclarer qu'il n'est rien de ce que sont les autres êtres » (*Théol. myst.*, II). — « L'Être bon... chasse l'ignorance et l'erreur de toutes les âmes où Il règne, Il leur dispense à toutes une lumière sainte... d'abord Il leur donne une petite clarté, puis quand, ayant goûté la lumière, elles en désirent une plus grande, Il la leur distribue avec plus d'abondance ; *parce qu'elles ont aimé beaucoup, Il les inonde de cette lumière ; et toujours Il les pousse plus avant* en proportion du zèle qu'elles mettent à porter en haut leurs regards » (*Noms divins*, IV, 5).

L'âme ne peut par son propre effort arriver à cette contemplation infuse, mais elle doit se disposer à la recevoir : comment ? par la prière et la mortification (*Noms divins*, III, 1), et en laissant de côté les sens et le raisonnement : « Pour toi, ô bien-aimé Timothée, exerce-toi sans relâche aux contemplations mystiques : laisse de côté les sens et les opérations de l'entendement, tout ce qui est matériel et intellectuel, toutes les choses qui sont et celles qui ne sont pas, et d'un essor surnaturel, va t'unir, aussi intimement qu'il est possible, à Celui qui est au-dessus de toute essence et de toute notion. Car c'est par ce sincère, spontané et total abandon de toi-même et de toutes choses que, libre et dégagé d'entraves, tu te précipiteras dans l'éclat mystérieux de la divine obscurité » (*Theol. myst.*, I, 1).

« Cette union intime, qui dépasse la portée des intelligences vulgaires, est une fusion produite par l'amour divin... car l'amour est une force unissante » (*Noms divins*, IV, 12). C'est la perfection ici-bas de la « déification de l'âme » (*Hierar. cœl.*, I, 3).

« La connaissance mystique, dit le B. Albert le Grand (1), ne procède pas des données de la raison, mais plutôt d'une *certaine lumière divine*. L'objet saisi par l'âme (Dieu lui-même) agit si fortement sur l'intelligence, que l'âme veut à tout prix s'unir à lui. Cet objet, étant au-dessus de la portée de l'intelligence, ne s'en fait pas connaître clairement, aussi l'intelligence s'appuie sur quelque chose qui n'est pas déterminé. »

Cette contemplation nous fait *pressentir* comment toutes les perfections divines *s'identifient sans se détruire*

(1) In libr. de Myst. theol. Dionys., q. proem., ad 1.

dans l'éminence de la Déité, comment la Justice infinie s'harmonise avec l'infinie Miséricorde, sans cesser d'être Justice, comment la souveraine Miséricorde ne pourrait pas exister sans s'identifier avec cette Justice en apparence si contraire (1). Connaître d'une façon non seulement spéculative, mais *quasi expérimentale,* que Dieu dans sa vie intime, dans ce qui le constitue en propre, dans sa *Déité,* est en quelque sorte supérieur à l'être, à la vérité, au bien, à la sagesse et à l'amour, à la miséricorde et à la justice, et que pourtant ces divines perfections sont *formellement* en lui d'une façon *éminente,* sans aucune distinction réelle, c'est entrer dans cette *divine ténèbre* dont parle Denys, et que sainte Angèle de Foligno a si admirablement chantée (2).

(1) Nous avons traité ailleurs cette question d'un point de vue spéculatif : *Dieu, son existence et sa nature,* p. 515-590 : identification des perfections divines dans la Déité, comment elles y sont *formaliter eminenter.*

(2) *Le livre des visions et instructions de la B. Angèle de Foligno,* traduit par E. Hello, ch. 26 : « Un jour mon âme fut ravie et je vis Dieu dans une clarté supérieure à toute clarté connue, dans une plénitude supérieure à toute plénitude. Au lieu où j'étais, je cherchais l'amour et je ne le trouvais plus... Alors je vis Dieu dans une ténèbre, et nécessairement dans une ténèbre, parce qu'il est situé trop au-dessus de l'esprit, et tout ce qui peut devenir l'objet d'une pensée est sans proportion avec lui... C'est une délectation ineffable dans le bien qui contient tout, et rien là ne peut devenir l'objet ni d'une parole ni d'une conception. *Je ne vois rien, je vois tout.* Plus la ténèbre est profonde, plus le bien excède tout ; c'est le mystère réservé... *La divine puissance, sagesse et volonté,* que j'ai vue ailleurs merveilleusement, *paraît moindre que ceci.* Celui-ci est un tout ; les autres on dirait des parties... Dans l'immense ténèbre, je vois la Trinité sainte... Voilà l'attrait suprême près de qui tout n'est rien, voilà l'incomparable. » — Sur le même sujet cf. S. Thomas, in l. *De divinis Nominibus,* c. vii, lect. 4 ; et I Sent. d. 8, q. 1, a. 1, ad 5. — Ce serait une grosse erreur de confondre cette contemplation infuse avec la méditation philosophique dans laquelle *on songe* que l'essence divine dépasse tous nos concepts.

Comment connaître ainsi cette *Déité* commune aux trois Personnes divines, et de laquelle elles ne se distinguent pas réellement? Seule la grâce nous le permet, parce qu'elle est précisément une participation réelle et formelle de cette Déité, de la nature divine comme telle. Tandis que la pierre ressemble à Dieu parce qu'elle *est*, la plante parce qu'elle *vit*, l'homme naturel parce qu'il est doué d'*intelligence*, la grâce nous fait ressembler à Dieu, en tant précisément qu'il est *Dieu*, dans sa Déité, supérieure à l'être, à la vie, à la pensée. Ceci est d'un ordre très supérieur au miracle sensible et à la prophétie des futurs contingents (1).

Telle est cette *connaturalité*, cette ressemblance de nature avec Dieu : la grâce des vertus et des dons. Elle fait de l'âme juste comme une harpe éolienne qui rend sous le souffle de l'Esprit-Saint les sons les plus harmonieux, les plus doux comme les plus éclatants, les plus aigus et les plus graves.

Comme un leitmotiv d'abord imperceptible et lointain peu à peu s'élève, s'approche, nous enveloppe et finit par tout dominer, ainsi la mystérieuse harmonie du don de sagesse s'élève dans notre âme. Son mode surhumain apparaît à peine tout d'abord, et plutôt d'une façon négative par la disparition du mode humain de penser; comme le dit saint Jean de la Croix (2), la méditation devient difficile ou impraticable, l'âme n'a aucun désir de fixer son imagination sur aucun objet particulier, intérieur ou extérieur, elle se plaît, dans l'oraison, à se trouver seule avec Dieu en

(1) S. Thomas, I^a II^ae, q. 111, a. 5.
(2) *Montée*, l. II, ch. 11 à 13 ; *Nuit*, l. I, ch. 9.

fixant sur lui son attention avec amour. C'est le commencement de la divine intimité.

Comme on l'a justement remarqué, la théologie, par ce qu'elle enseigne sur le don de sagesse, nous fait connaître ontologiquement l'organisme spirituel de la contemplation, mais elle laisse aux mystiques la description des signes psychologiques qui correspondent à celle-ci. Elle reste ainsi science supérieure, distincte de l'art éminent de la direction des âmes, qui est son application.

De ce point de vue on s'explique que saint Thomas, dans la IIae IIae, q. 180, ait traité de la *contemplation* d'une façon *formelle*; il en détermine l'essence, qui se retrouve analogiquement dans la contemplation philosophique et dans la contemplation infuse (1), sans décrire les variétés de cette dernière selon les signes psychologiques et matériels qui la manifestent. Sainte Thérèse, au contraire, est essentiellement descriptive; saint Jean de la Croix, à la fois mystique et théologien, est entre les deux. Plusieurs se trompent en voulant discerner lequel de ces trois points de vue est le plus élevé. Dans la très grande sobriété de sa langue, saint Thomas exprime l'essence des choses; sans écrire une théologie mystique, il nous en a donné les principes.

*
* *

§ III. — *Prédominance progressive du mode divin du don de sagesse dans l'oraison.*

Lorsque nous disons que le progrès spirituel exige

(1) Ainsi il traite de l'essence même de la *prudence* qui se trouve analogiquement dans la prudence acquise et dans l'infuse, ou de l'essence de *l'amitié* qui permet de définir la charité.

normalement la *prédominance* progressive du mode divin des dons du Saint-Esprit, pour remédier au *mode imparfait* des vertus infuses, et lorsque nous ajoutons que la vie mystique est précisément caractérisée par cette prédominance et par la docilité parfaite au Maître intérieur, nous ne voulons nullement réserver aux états mystiques l'intervention des dons du Saint-Esprit, ni exclure, bien sûr, de cet état l'exercice des vertus.

Nous avons toujours dit, au contraire, qu'avant l'entrée dans l'état mystique, les dons interviennent d'une façon soit latente et assez fréquente, soit manifeste mais rare (1). Lorsque cette intervention devient à la fois *fréquente et manifeste*, alors commence, disons-nous, la vie mystique caractérisée par cette prédominance du mode divin des dons (2), tandis que la vie ascétique l'est par le mode humain des vertus.

Ce que nous n'admettons pas, c'est que les dons doivent entrer en jeu toutes les fois que l'âme reçoit une grâce actuelle, car une grâce actuelle est requise pour l'exercice même le plus imparfait des vertus chrétiennes, pour les actes *remissi* notablement inférieurs au degrés de charité que nous avons, et dans ces actes on ne voit aucune influence des dons (3). Ce serait une erreur de *confondre la grâce actuelle* d'abord excitante, puis coopérante, qui nous meut à bien délibérer selon le mode humain, à vouloir et à agir en conséquence, *avec l'inspiration du Saint-Esprit* à laquelle les dons nous rendent dociles, sans que nous ayons à délibérer

(1) C'est ce qu'enseignent généralement les théologiens, particulièrement les thomistes : cf. JOSEPH DU SAINT-ESPRIT, C. D., *Cursus theol. scol.-mysticae*, t. II, disp. 7, q. 1, n. 28.

(2) Voir sur ce point JOSEPH DU SAINT-ESPRIT, *ibid.*

(3) Cf. GARDEIL, *Dict. Théol.*, art. *Dons*, fin.

selon le mode humain (1). Il se peut bien qu'une inspiration latente accompagne assez souvent la délibération et le travail humain, comme la brise facilite le travail du rameur; mais le mode *divin* d'agir reste *spécifiquement distinct* du mode *humain*, et lorsqu'il *prédomine* dans un acte ou un état, à tel point que cet acte et cet état *ne peuvent être produits par notre industrie* ou activité humaine aidée de la grâce actuelle requise à l'exercice des vertus, alors on dit que cet état est *passif*. De même lorsque le vent souffle assez pour que la barque avance sans qu'il soit nécessaire de ramer, il ne dépend pas de l'activité du rameur qu'elle avance ainsi. Il y a donc plus qu'une différence de *degré* entre *le mode humain* des vertus et de la grâce actuelle correspondante, et le *mode divin* des dons du Saint-Esprit; il y a une *différence spécifique*. Cette différence spécifique n'existerait pas si la motion divine était

(1) Saint Thomas dit bien, IIa IIae, q. 52, a. 2, ad 1m : « In donis Spiritus Sancti mens humana *non se habet ut movens, sed magis ut mota.* » Il parle de même de la grâce opérante pour la distinguer de la coopérante, Ia IIae, q. 111, a. 2 : « In illo effectu in quo mens nostra est *mota et non movens*, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra *et movet et movetur* operatio non solum attribuitur Deo sed etiam animae, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. » — L'inspiration du Saint-Esprit, dont nous parlons, est une grâce opérante que nous recevons avec docilité et qui nous fait accomplir des actes que nous ne parviendrions pas à produire par notre effort personnel aidé de la grâce. Sainte Thérèse dit en parlant de l'oraison d'union (Ve Demeure, ch. 1): « Dieu ne nous laisse ici d'autre concours que celui d'une volonté pleinement soumise. » De même, sainte Félicité disait à un de ses geôliers, lorsqu'elle éprouvait les douleurs de l'enfantement: « Aujourd'hui, c'est moi qui souffre ; mais alors (pendant le martyre) il y en aura un autre en moi qui souffrira pour moi, parce que moi aussi je souffrirai pour lui. » C'est la différence de la vertu et du don.

seulement *plus intense*, elle provient de ce que la *régulation objective* de l'acte est formellement différente, suivant qu'elle procède de la raison, qui, éclairée par la foi, délibère humainement, ou de l'inspiration du Saint-Esprit supérieure à toute délibération humaine, à tout procédé discursif, qu'il soit intrinsèque à la prudence, ou qu'il dispose à faire au moment voulu des actes de foi, d'espérance ou de charité (1).

La chose apparaît surtout dans la contemplation infuse à ses débuts et dans ses progrès. Rappelons-nous l'ascension décrite par sainte Thérèse et par saint Jean de la Croix.

Dans la sécheresse de la nuit des sens c'est le don de science qui domine, nous faisant connaître surtout la vanité des choses créées (IIa IIae, q. 9, a. 4), dans la nuit de l'esprit c'est le don d'intelligence (IIa IIae, q. 8, a. 7), qui ici nous montre moins la bonté de Dieu que son infinie majesté et par contraste notre misère.

(1) Cf. Ia IIae, q. 68, a. 1 : « Virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus *est moveri per rationem* in his, quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod divinitus moveatur... ut efficiatur *prompte mobilis ab inspiratione divina*... Et Philosophus etiam dicit in c. de bona fortuna (Magn. Mor., l. 7, c. 14,) quod his qui moventur per instinctum divinum, *non expedit consiliari* secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum ; quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana ; et hoc est, quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam sint actus virtutum. » Voir Jean de Saint-Thomas sur cet article. Il est clair que toute grâce actuelle ne nous dispense pas de délibérer.

Saint Thomas dit ainsi, *in Rom.* VIII, 14, sur le texte : « Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei » : « Homo spiritualis non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter, sed ex sintinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid. » Cf. Froget, O. P. *De l'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, IVe P., ch. VI, p. 407.

Entre les deux nuits et surtout après la seconde, le mode *surhumain* du don de sagesse n'est pas seulement latent, il devient de plus en plus manifeste pour un directeur expérimenté. On a ainsi, sous l'illumination du Saint-Esprit, cette connaissance par connaturalité aux choses divines et quasi expérimentale qu'on ne possède certes pas à volonté, tandis qu'on peut à volonté, même en état de péché mortel, avec une grâce actuelle, faire un acte de foi.

Chez certaines âmes parfaites cette prédominance du mode surhumain du don de sagesse est *éclatante* (et parfois même accompagnée de grâces *gratis datæ*, de la lumière prophétique). Chez d'autres elle est *diffuse*, mais très réelle cependant ; chez ces dernières âmes ce sont les dons pratiques de conseil, de force, de crainte, ou ceux de piété et de science qui sont plus manifestes, mais il sont bien sous la direction de l'esprit de sagesse, et sa lumière, comme celle répandue dans l'air, sans attirer le regard, pénètre tout, et donne à toute la vie un ton supérieur, aussi appréciable que la différence du jour et de la nuit.

Cette grâce de la contemplation infuse, même à l'état diffus, diffère certainement *des consolations sensibles* qui accompagnent parfois la prière vocale ou la méditation chez les commençants. Sainte Thérèse a bien marqué cette différence (IVe Dem., ch. II) en montrant ce qui distingue « les goûts spirituels des consolations *acquises* dans la méditation » : « Nous amenons celles-ci, dit-elle, par nos réflexions, au moyen de considérations sur les choses créées et par un pénible travail de l'entendement. Et comme, après tout, elles sont le fruit de nos efforts, c'est avec bruit qu'elles remplissent le bassin de notre âme de quelque

profit spirituel. » Aussi la sainte compare-t-elle ces consolations acquises à une eau qui vient de loin par des conduits. Au contraire en parlant symboliquement des goûts de Dieu, qu'elle a nommés ailleurs, dit-elle, oraison de quiétude, elle écrit : « Dans l'autre fontaine, l'eau procède de la source même, qui est Dieu. Aussi quand il plaît à sa Majesté de nous accorder une faveur spirituelle, cette eau coule de notre fond le plus intime, avec une paix, une tranquillité, une suavité extrêmes. Mais d'où jaillit-elle et de quelle manière, c'est ce que j'ignore. »

On peut en effet avoir une certaine connaissance affective de Dieu par le simple exercice de la foi unie à la charité, et c'est le cas des consolations *acquises* dans la méditation, ou la sensibilité peut avoir une large part (1). La contemplation infuse requiert en outre une illumination spéciale ou inspiration du Saint-Esprit, à laquelle précisément le don de Sagesse nous rend docile, comme nous l'avons vu plus haut.

Ce don, comme les six autres et comme les vertus infuses, étant connexe avec la charité, augmente avec elle très certainement, et chez une âme vraiment docile la contemplation infuse doit donc normalement apparaître, puis se développer. Il doit donc y avoir normalement une *prédominance progressive,* éclatante ou diffuse, du *mode divin* du don de sagesse sur le mode humain de la méditation ou de l'oraison acquise. C'est ainsi qu'apparaît *l'oraison surnaturelle* dont parle sainte Thérèse, oraison qui doit devenir toujours plus

(1) Cf. ce que dit saint Thomas de la passion ou émotion conséquente par redondance, I^{a} II^{ae}, q. 24, a. 3, ad 1 ; de la joie sensible effet de la dévotion de la volonté, II^{a} II^{ae}, q. 82, a. 4 ; et des effets de la sainte communion, III^{a}, q. 79, a. 1, ad 2.

intime, et qui parfois s'accompagne d'extase, de paroles intérieures, comme elle peut s'accompagner de visions. Mais ce ne sont là que des phénomènes accidentels, et transitoires, ils passent tandis que la contemplation infuse continue. Si la lumière prophétique (*lumen propheticum*) concourt parfois à cette contemplation, c'est d'une façon concomitante, et les grâces *gratis datae* sont d'ordre inférieur à *celle des vertus et des dons* (1).

Par là se peuvent facilement concilier quatre opinions sur la nature de l'état mystique, récemment proposées (2), la première le faisant consister dans une *connaissance infuse* de Dieu et des choses divines, la seconde dans un *amour infus*, la troisième dans *une passivité spéciale* de l'âme, plus agie qu'agissante, la quatrième dans une *attention simple et amoureuse* à Dieu ; cette dernière ne peut en effet se prolonger sans une intervention assez manifeste des dons (3).

(1) Cf. Ia IIae, q. 111, a. 5, où il est dit de la grâce sanctifiante qu'elle est « multo excellentior quam gratia gratis data ». Qu'on relise l'office de sainte Thérèse, particulièrement le capitule : il n'y est parlé que du don de sagesse : « Optavi et datus est mihi sensus, et invocavi et venit in me spiritus sapientiae. »

(2) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, oct. 1920. A propos de la contemplation mystique, p. 333-336.

(3) Les deux premières opinions se peuvent concilier par le principe de la causalité mutuelle de la *connaissance* et de l'*amour*, « causae ad invicem sunt causae in diverso genere » ; et il y a ici, à des points de vue divers, priorité soit de la connaissance soit de l'amour, comme au terme de la délibération, lorsque la volonté libre arrête le dernier jugement pratique qui dirige son élection. La troisième opinion mentionne *la passivité spéciale* qui convient à la fois à la connaissance infuse et à l'amour infus, qui sont réunis dans *l'attention simple et amoureuse* dont parle la quatrième opinion. Il n'est donc pas bien difficile de s'entendre sur ce point, les divergences peuvent n'être ici que verbales.

*
* *

§ IV. — *La contemplation procède-t-elle exclusivement du don de sagesse, ou aussi de la foi unie à la charité ?*

Ce serait une erreur, nous l'avons vu, de dire que l'intervention des dons du Saint-Esprit est réservée aux états mystiques; c'en serait une autre très certainement d'exclure de l'état mystique l'exercice des vertus théologales. Il consiste au contraire, selon les grands maîtres, dans l'exercice le plus parfait de ces vertus les plus hautes de toutes. Comment concilier cette assertion avec ce que nous venons de dire de la prédominance du mode divin des dons dans cet état?

Quelques auteurs paraissent dire que la contemplation n'est pas un acte de foi, mais qu'elle présuppose un acte de foi distinct d'elle et simultané, comme la déduction d'une conclusion théologique présuppose la connaissance des principes de foi.

Cette conception paraît peu conforme à la simplicité parfaite de l'acte contemplatif, qui n'est nullement discursif, et qui, de plus, porte immédiatement sur les mystères de foi, mais en les pénétrant et en les goûtant.

En outre, les plus grands mystiques, comme Jean de la Croix, disent toujours que la contemplation infuse est un acte éminent de la Foi vive, et il est facile de voir qu'ils veulent parler de la Foi unie au don de sagesse, et à un degré supérieur de ce don (1).

Aussi pensons-nous avec Cajetan (2), Joseph du

(1) *Montée du Carmel*, l. II, ch. II, ch. V, ch. VIII : La Foi est le seul moyen prochain et proportionné permettant à l'âme d'atteindre la divine union ; ch. IX ; — l. III, ch. IV, ch. VI.

(2) CAJETAN, in II^{am} II^{ae}, q. 45, a. 1.

Saint-Esprit (1), et plusieurs autres grands commentateurs de saint Thomas (2), qu'il n'y a pas deux actes simultanés, mais que la *contemplation infuse est un acte qui procède quant à sa substance de la foi infuse, et quant à son mode surhumain du don de sagesse.* Le parfait contemplatif est celui qui va jusqu'à la cime de sa foi, et qui, en croyant les mystères surnaturels, les pénètre, en sonde les profondeurs, les savoure, se les assimile ou mieux se laisse assimiler par eux ; c'est celui qui ne se contente pas de croire, mais qui vit pleinement de sa foi (justus ex fide vivit), et qui juge de tout d'après elle, c'est-à-dire d'après la Pensée même de Dieu, comme s'il voyait avec l'œil de Dieu. La charité concourt aussi à la contemplation, puisque c'est elle qui nous meut à contempler Dieu pour le mieux aimer (3).

Tel paraît bien être le sens des paroles de saint Thomas : « les dons perfectionnent les vertus en les élevant au-dessus du mode humain, ainsi celui d'intelligence perfectionne la vertu de foi (4) ». « Les vertus théologales (qui nous unissent au Saint-Esprit) sont supérieures aux dons qu'elles règlent (5) » et

(1) Josephus a Spiritu Sancto, *Cursus theol. scol-mysticae*, t. II, dist. 13, p. 395, où est aussi cité Suarez comme admettant cette conclusion.

(2) Telle parait être la pensée de Jean de Saint-Thomas, *de Donis*, d. 18, a. 4, et a. 2, n° 25 : « Dona ad excellentius perficiendum et exercendum virtutes theologicas deserviunt. » Voir aussi Vallgornera, *Theol. myst. S. Thomae*, t. I, p. 471... ; t. II, p. 446.

(3) IIa IIae, q. 180, a. 1.

(4) « Dona perficiunt virtutes elevando eas supra modum humanum, sicut donum intellectus virtutem fidei. » *Quaest. disp. de Charitate*, a. 2, ad 17. Item III, d. 34, q. 1, a. 1.

(5) « Sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus et regulant eas ; ita virtutes theologicae (per quas unimur

cependant reçoivent d'eux une perfection nouvelle. « L'opération qui procède de la vertu perfectionnée par le don est appelée béatitude (1). »

*
* *

§ V. — *Les fruits du Saint-Esprit et les béatitudes.*

Par les dons du Saint-Esprit l'âme juste devient comme un instrument de musique dont le Maître intérieur peut tirer des accords merveilleux : « instrumentum musicum a Spiritu pulsatum, divinamque gloriam et potentiam canens (2). » L'âme chante ainsi la gloire de Dieu ; c'est ce que nous montre à chaque page la vie des saints.

Le juste est aussi comparé par l'Écriture à un arbre planté sur le bord des eaux et qui donne ses fruits en son temps (3). « Les fruits de l'Esprit-Saint, dit saint Paul, sont la charité, la joie, la paix, la patience, la bénignité, la douceur, la foi, la modestie, la continence et la chasteté (4). »

En quoi ces fruits se distinguent-ils des vertus et

Spiritui Sancto moventi) praeferuntur donis Spiritus Sancti, et regulant ea. » C'est ainsi que la foi est la *règle éloignée* des dons intellectuels, qui ne peuvent s'exercer que sur les vérités de foi ; leur *règle prochaine*, immédiate est l'illumination du Saint-Esprit, qui constitue le motif formel de la contemplation infuse, pénétrante, ou savoureuse.

(1) « Operatio, procedens a virtute perfecta dono, dicitur beatitudo. » S. Thomas, *super Isaiam*, c. XI.

(2) S. GREG. NAZ., *Orat. ad popul.*, XLIII, n. 67.

(3) *Ps.* I, 3.

(4) *Galat.* V, 22-23.

des dons? Comme l'explique saint Thomas (1), ce sont non pas des habitudes, mais des *actes* qui procèdent en nous de l'influence du Saint-Esprit et dans lesquels l'homme se délecte. Ils s'opposent ainsi à ce qu'on peut appeler les fruits de la raison.

Supérieures encore sont les béatitudes. On désigne par ce nom certains actes de la vie présente, qui par suite de leur perfection toute particulière sont le gage, la cause méritoire et comme les prémices de la béatitude parfaite (2). « A raison de leur perfection, on les attribue plutôt aux dons qu'aux vertus (3). »

« Bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux! (4) » La vertu de pauvreté peut inspirer le détachement qui fait user avec modération des biens de la terre, mais c'est le don de crainte qui en inspire le mépris, en comparaison des biens supérieurs.

« Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. » C'est le don de science qui montre la fragilité, la vanité des biens qui passent, la gravité du péché, comme mal de l'âme et offense à Dieu... Heureux celui qui verse les larmes d'une sainte contrition.

« Bienheureux les doux, parce qu'ils posséderont la terre. » La vertu de douceur nous fait bien surmonter l'impétuosité de la colère, mais c'est surtout le don de piété qui donne le calme, la sérénité, la parfaite possession de soi, l'entière soumission à la volonté de Dieu.

(1) Ia IIae, q. 70, a. 1 et 2.
(2) Ia IIae, q. 69, a. 1 ; q. 70, a. 2.
(3) Ia IIae, q. 70, a. 2.
(4) S. Matthieu, v, 3.

Ces trois béatitudes sont celles de la fuite et de la délivrance du péché. Les deux suivantes, dit saint Thomas, sont celles de la vie active du chrétien, qui, dégagé du mal, se porte au bien de tout l'élan de son cœur :

« Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés. » Désirer la justice, l'ordre parfait, c'est l'effet des vertus, mais en avoir faim et soif, être travaillé par cette faim, c'est le fruit d'une inspiration supérieure.

Cette soif de la justice ne doit pas devenir un zèle amer à l'égard des coupables, c'est pourquoi il est dit : « Bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde » ; attentifs aux souffrances d'autrui, ceux-là peuvent donner le conseil qui ranime et qui relève. Aussi l'esprit de conseil correspond-il à cette béatitude.

Cette union de la justice et de la miséricorde est un des signes les plus frappants de la présence de Dieu dans une âme, car lui seul peut intimement concilier des vertus en apparence si contraires.

Viennent enfin les béatitudes de la vie contemplative : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu. » Un cœur vraiment pur est comme une fontaine limpide où dès ici-bas Dieu se reflète, et le don d'intelligence nous fait entrevoir la beauté divine d'autant mieux que notre intention est plus pure.

. « Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés enfants de Dieu. » Cette béatitude correspond, disent saint Augustin et saint Thomas, au don de sagesse, qui nous fait voir comme expérimentalement toutes choses en Dieu, car tout bien provient de Lui, et le

mal n'arrive que s'il est permis en vue d'un bien plus grand. Le don de sagesse nous révèle ainsi l'ordre admirable du plan providentiel. Or la paix est la tranquillité de l'ordre. Non seulement l'âme contemplative la possède, mais elle peut la communiquer aux autres. Dans sa partie supérieure, elle ne se laisse pas troubler par les événements pénibles, inattendus; elle reçoit tout de la main de Dieu, comme un moyen ou une occasion d'aller à Lui. La Sagesse donne une paix rayonnante, elle nous porte à aimer nos ennemis; elle est la marque des vrais enfants de Dieu, qui ne perdent pour ainsi dire pas un instant la pensée de leur Père du ciel. Au début de sa vie, l'âme, entachée d'égoïsme, était souvent préoccupée d'elle-même, et ramenait peut-être tout à soi, maintenant c'est la pensée de Dieu qui la possède, et elle ramène tout à Lui. Cette paix, fruit du don de sagesse, et que le monde ne peut donner, ne se trouve pleinement ici-bas que dans la vie mystique caractérisée précisément par la prédominance de ce don, uni à une charité parfaite et à une foi très vive. C'est ce qui fait écrire à saint Paul aux Philippiens, IV, 4 : « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur; je le répète, réjouissez-vous. Que votre modestie soit connue de tous les hommes. Le Seigneur est proche. Ne vous inquiétez de rien ; mais en quelque état que vous soyez, présentez à Dieu vos demandes par des supplications et des prières accompagnées d'action de grâces. *Et que la paix de Dieu, qui surpasse toute intelligence, garde vos cœurs et vos esprits en Jésus-Christ.* »

Tel est le fruit de cette sagesse dont il est dit : « Je l'ai préférée aux royaumes..., auprès d'elle tout l'or n'est qu'un peu de sable, et l'argent n'est que de la

boue. Je l'ai plus aimée que la santé et que la beauté ; j'ai résolu de la prendre pour ma lumière, parce que sa clarté ne peut être jamais éteinte. Tous les biens me sont venus avec elle ; j'ai reçu de sa main des richesses innombrables, je me suis réjoui en les possédant, parce que la sagesse marchait devant moi, et je ne savais pas qu'elle était la mère de tous ces biens. Je l'ai recherchée sincèrement pour l'amour d'elle seule, j'en fais part aux autres sans envie, je ne cache point les richesses qu'elle renferme. Elle est un trésor infini pour les hommes, et ceux qui en ont usé sont devenus les amis de Dieu (1)... Si quelqu'un désire la profondeur de la science, c'est elle qui sait le passé, qui juge l'avenir, qui pénètre ce qu'il y a de plus subtil dans les discours et de plus difficile à démêler dans les paraboles... J'ai donc résolu de la prendre avec moi pour la compagne de ma vie (2)... Dieu de miséricorde,... donnez-moi cette sagesse, qui est auprès de vous, et ne me rejetez pas du nombre de vos enfants... Envoyez-la du ciel, pour qu'elle soit avec moi, opère avec moi, et que je sache ce qui vous est agréable... Car qui est l'homme qui puisse connaître les desseins de Dieu ? ou qui pourra pénétrer ses volontés... Qui pourra connaître votre pensée, ô mon Dieu, si vous ne donnez vous-même la sagesse et si vous n'envoyez votre Esprit-Saint du haut des cieux ? (3)

Quelle plus belle prière pour demander à Dieu avec humilité et confiance cet esprit de sagesse. principe de la contemplation et source de la paix !

A la béatitude des pacifiques s'ajoute la dernière

(1) *Sagesse*, VII, 8.
(2) *Ibid.*, VIII, 8.
(3) *Ibid.*, IX, 1...

qui est la confirmation et la manifestation des autres : « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux est à eux. » Quand l'homme est affermi dans la pauvreté spirituelle, la douceur, l'amour de la justice et les autres béatitudes, la persécution est impuissante à le détacher de ces biens, à lui enlever la paix et la joie intérieures. Ainsi l'âme est marquée à l'effigie du Christ crucifié, par les dernières épreuves qu'elle subit pour arriver à la sainteté. Elle comprend alors pratiquement la parole de Jésus : « Heureux serez-vous, lorsqu'on vous outragera, qu'on vous persécutera, et qu'on dira faussement de vous toute sorte de mal, à cause de moi. Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, parce que votre récompense sera grande dans les cieux (1). » N'est-ce pas ces paroles qui ont fait naître dans le cœur des saints la soif de la souffrance et celle du martyre?

Ainsi les dons du Saint-Esprit qui sont en toute âme juste et qui se développent normalement, à titre d'*habitus* infus, avec la charité, nous disposent progressivement aux actes les plus élevés, les plus héroïques de la vie spirituelle. Celle-ci à ce degré d'intimité avec Dieu mérite le nom de vie mystique. Dans certaines âmes parfaites, se manifestent surtout les dons de la contemplation, chez d'autres ceux de l'action. Mais même chez ces dernières, c'est l'esprit de sagesse qui dirige la vie, et sa lumière diffuse éclaire tout. C'est de l'appel à cette vie mystique que nous devons parler maintenant.

(1) *Matth.*, v, 11.

TABLE DES MATIERES

Introduction. — Nous avons surtout pris pour guides saint Thomas et saint Jean de la Croix. L'idée très haute qu'ils ont eue de la perfection chrétienne et du don de sagesse, selon l'Évangile et saint Paul I

Tableau synoptique des conclusions de l'ouvrage. IX

CHAPITRE I

Le Problème mystique actuel

ART. I. — *Objet et méthode de la théologie ascétique et mystique* 1

Objet, 1. — Méthode descriptive, 7. — Méthode déductive, 12. — L'union des deux, 13.

ART. II. — *Distinction de l'ascétique et de la mystique, et unité de la doctrine spirituelle* . . . 16

Thèse traditionnelle : unité, 16. — Thèse de plusieurs modernes : séparation, 21. — Retour à la thèse traditionnelle, 23.

ART. III. — *Sens des termes du problème*. 40

Définitions au moins nominales des termes « contemplation », « contemplation acquise », « contemplation infuse », 44, — « ordinaire », « extraordinaire », 45, — « appel général et éloigné », « appel individuel et prochain », 45.

CHAPITRE II

La Mystique et les Doctrines fondamentales de saint Thomas

ART. I. — *Vie intellectuelle naturelle et vie surnaturelle.* 47

L'erreur des nominalistes et de leurs successeurs sur la surnaturalité de la grâce sanctifiante et des vertus théologales, 50. — La surnaturalité essentielle de la grâce des vertus et des dons est très supérieure à celle du miracle sensible et de la prophétie des futurs contingents, 54. — Le surnaturel essentiel ou *quoad substantiam*, et le surnaturel *quoad modum* ou préternaturel, 58. — Division du surnaturel, 60.

ART. II. — *La mystique et la surnaturalité essentielle de la foi infuse.* 63

Les vertus infuses, soit théologales, soit morales, sont surnaturelles par essence (*quoad substantiam*) à raison de leur objet formel et de leur motif tout surnaturels, inaccessibles à nos facultés naturelles non surélevées, 64. — Importance capitale de cette doctrine pour ce qui est de la *foi infuse*, 67. — La certitude absolue de cette dernière, supérieure à celle des raisonnements apologétiques, 70. — Comment cette doctrine est-elle un des fondements de la mystique? 76. — Les actes des dons du Saint-Esprit sont doublement surnaturels : quant à leur substance et quant à leur mode, en ce sens qu'ils dépassent le mode humain, 86.

ART. III. — *La mystique et la doctrine de saint Thomas sur l'efficacité de la grâce* 88

Selon saint Thomas la grâce n'est pas rendue efficace par notre consentement, elle est efficace par elle-même et nous porte fortement et suavement au consentement salutaire et à son exécution, 90. — Cette efficacité transcendante, loin de détruire en nous la liberté, produit en nous et avec nous le mode libre de nos actes, car Dieu est assez puissant pour faire non seulement que notre acte soit, mais

qu'il soit libre, conformément à notre nature, 98. — Ainsi l'acte bon est *tout* entier de Dieu comme cause première, et *tout* entier de nous comme cause seconde, 103. — Quant au désordre qui se trouve dans l'acte mauvais, il est uniquement de nous, cause déficiente, 105.

ART. IV. — *Les conséquences pratiques de la doctrine de saint Thomas sur la grâce* 107

Il faut confesser l'existence de deux grâces (suffisante et efficace), dont l'une laisse notre volonté sans excuse devant Dieu, et l'autre ne lui permet pas de se glorifier en elle-même (Bossuet), 108. — Conséquences relatives à l'humilité, 109 ; à la prière sous ses différentes formes, 111 ; à la pratique des vertus théologales, 115. — Foi en la sagesse de Dieu, en la sainteté de son bon plaisir, en sa toute-puissance, en son souverain domaine, en la valeur infinie des mérites du Christ, 118. — Espérance faite de confiance et d'abandon en la divine Miséricorde, 120. — Plus la grâce qui nous est donnée est intime et efficace, plus nous devons aimer Dieu et répondre à son amour, 123. — Même doctrine dans l'*Imitation de Jésus-Christ* et chez tous les grands mystiques, 125.

CHAPITRE III

La pleine Perfection de la vie chrétienne

ART. I. — *La Perfection chrétienne ou la vie éternelle commencée* 131

La vie éternelle dans son dernier épanouissement, 132. — La vie éternelle commencée, 139. — La vie de la grâce ici-bas est la même en son fond que celle du ciel, 140 ; des trois vertus théologales, la plus haute, la charité, doit durer éternellement, 143 ; dès ici-bas la sainte Trinité habite en nous, comme en un temple, en un tabernacle vivant encore obscur, 145. — Que sera la vie mystique proprement dite, sinon le prélude normal de celle du ciel ? 148.

ART. II. — *La Perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité* 151

Doctrines erronées ou incomplètes sur l'essence de la perfection; celle-ci ici-bas n'est pas spécialement dans la connaissance de Dieu, ni dans la force, la patience, les austérités, les actes du culte, la vie solitaire, etc., 152. — La perfection est spécialement dans la charité, principalement dans l'amour de Dieu, secondairement dans l'amour du prochain, 159. — Pourquoi la charité est-elle ici-bas supérieure à notre connaissance de Dieu? 164. — La perfection est une plénitude, 170.

ART. III. — *La pleine perfection de la charité présuppose les purifications passives des sens et de l'esprit* 174

Doctrine de saint Jean de la Croix sur ce point : nécessité de cette double purification passive, d'ordre mystique, pour délivrer l'âme d'imperfections souvent inconscientes, qui sont un obstacle à l'intimité de l'union divine, 176. — Soutenir que normalement on arrive à la pleine perfection de la vie chrétienne, sans passer d'une façon ou d'une autre par ces purifications passives, c'est très notablement amoindrir l'idéal de la perfection, 185. Le dogme du purgatoire éclaire cette question, *ibid.*

ART. IV. — *La pleine perfection de la vie chrétienne est d'ordre mystique selon la tradition* . . 187

La haute idée des voies illuminative et unitive que nous donne saint Jean de la Croix est conforme à la tradition. Il n'y a que trois voies et non pas six, 187. — Ce que dit l'auteur de l'*Imitation*, l. III, c. 31, sur la perfection et la contemplation infuse, 195. — Doctrine de sainte Catherine de Sienne, 199. — Celle de saint Thomas, 201, celle de Denys, 205, et de saint Augustin, 207. — Perfection relative, héroïcité et sainteté, 211 ss. — L'expression « pleine perfection de la vie chrétienne » désigne non seulement l'*essence* de la perfection, mais son *intégrité* normale, 214.

ART. V. — *La perfection et le précepte de l'amour de Dieu.* 215

§ I. — Le premier précepte est sans limites, 215. — Doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur ce point : la perfection de la charité tombe sous le précepte, non comme *matière* ou chose à réaliser immédiatement, mais comme *fin* vers laquelle il faut tendre, 217. — Le premier précepte est à ce titre supérieur à tous les autres et à tous les conseils, 218. — La perfection est donc *essentiellement* et *spécialement* dans l'accomplissement toujours plus fidèle des deux premiers préceptes de l'amour de Dieu et du prochain, 219; elle est *secondairement* et *instrumentalement* dans les trois conseils de pauvreté, chasteté et obéissance, 221. — Tout chrétien doit avoir l'esprit des conseils, 226. — Objections de Suarez, réponses de Passerini, 227.

§ II. — *Trois conséquences* : 1° Dans la voie de Dieu, qui n'avance pas, recule, 228. (les actes imparfaits, *remissi*). — 2° Tous les chrétiens, chacun selon sa condition, doivent tendre à la perfection de la charité, en vertu d'une obligation, non pas spéciale, mais générale, 232. — *Accélération* normale du progrès de l'amour divin, au fur et à mesure que l'âme se rapproche de Dieu ; analogie avec l'accélération de la chute des corps, 237. — 3° Des grâces actuelles nous sont progressivement offertes, proportionnées au but à atteindre, à la perfection à laquelle nous *devons* tendre, 239.

L'imperfection et *le péché véniel*, cf. infra, p. 527 à 535.

CHAPITRE IV

La Contemplation et ses degrés

ART. I. — *La prière en général et l'oraison commune.* 244

§ I. — *La prière de demande* : source éminente de son efficacité ; comment elle est une élévation de notre âme vers Dieu, par laquelle nous voulons dans le temps ce qu'Il veut de toute éternité ; com-

ment elle coopère au gouvernement divin, 245. — Il faut une grâce actuelle pour prier, ceux-là seuls en sont privés qui la refusent, 249.

§ II. — *L'oraison commune simplifiée* : manière très simple de la faire, 255 ; elle se prépare par un acte d'humilité, 258, procède des trois vertus théologales, qui animent la vertu de religion, 259, et nous obtiennent les illuminations et inspirations du Saint-Esprit, 262. — Disposition à la contemplation, 263. — Le *Pater* médité, 265. — L'oraison de cœur, 266.

§ III. — *Comment parvenir à la vie d'oraison et y persévérer*, 266-271.

ART. II. — *Divers sens des mots « contemplation », « ordinaire » et « extraordinaire »* . . 272

§ I. — *La contemplation dite acquise* et la *contemplation infuse*, 273. — Sainte Thérèse a très nettement donné la différence essentielle qui sépare la dernière oraison acquise (oraison de recueillement, *Chemin*, XXVIII) et la première oraison infuse (IVe Demeure, ch. III), 279-283. — Pour elle, comme pour tous les grands mystiques, la contemplation proprement dite est infuse, 284-290.

§ II. — Dans la vie surnaturelle est proprement *extraordinaire* de soi ou par nature ce qui est en dehors de la voie normale de la sainteté, et qui n'est nullement nécessaire pour y parvenir, 290. — Par contre, est *ordinaire* de soi ou par nature ce qui est dans la voie normale de la sainteté et est moralement nécessaire dans la majorité des cas pour y parvenir, 291-294.

ART. III. — *Description de la contemplation infuse et de ses degrés, selon sainte Thérèse* . . 295

§ I. — *L'état mystique en général*, 298 : Préparation (oraison acquise de recueillement), 299 ; appel général et appel individuel, 300. — Nature de l'état mystique : connaissance infuse et amoureuse de Dieu : lumière infuse et amour infus, 301-306.

§ II. — Les degrés de l'état mystique de la IVe Demeure à la VIIe, 307. — Trois signes de l'*intensité* croissante de l'état mystique, 309. — *La quiétude*,

310-311. — *L'union simple*, complète ou incomplète, le sentier de traverse, 311-314. — *Période d'épreuve*, nuit de l'esprit, 314. — *L'extase* totale ou partielle, conséquence de la contemplation, ou au contraire antécédente, 316. — *L'union transformante* (l'extase généralement a cessé), prélude normal de la vie du ciel, 318-321. — Sainte Thérèse distingue ces états d'oraison de certains phénomènes accidentels et extraordinaires qui peuvent les accompagner, 322.

ART. IV. — *Ce que la contemplation infuse ne requiert pas essentiellement* 324

1° Elle n'est pas toujours donnée subitement, 326. — 2° Elle ne s'accompagne pas nécessairement de l'impossibilité absolue de discourir ou de raisonner, 326. — 3° Elle est un acte méritoire, 327. — 4° Elle ne requiert pas la conscience de l'état de grâce, 327. — 5° ni le sentiment de la présence de Dieu (nuit de l'esprit), 328. — 6° Elle n'est pas une grâce *gratis data*, 328. — 7° Elle n'exige pas des idées infuses, mais une lumière infuse, 329. — 8° Elle n'est pas une perception immédiate de Dieu tel qu'il est, 331-336. Dieu comme présent en nous est connu dans ses *effets*, surtout dans les douceurs d'amour qu'il fait éprouver à l'âme qui lui est unie, 336-337.

ART. V. — *Rapport essentiel de la contemplation infuse et de la vie mystique avec les dons du Saint-Esprit*. 338

§ I. — *Rôle des dons du Saint-Esprit*. Sont-ils spécifiquement distincts des vertus acquises et des vertus infuses? Oui, sinon par leur matière, du moins par leur motif formel, leur règle et leur mode d'agir, 339. *La règle* prochaine de l'acte qui procède des dons est l'illumination et l'inspiration divine, par suite le mode d'agir est *surhumain*, 343.

§ II. — *Les dons du Saint-Esprit sont nécessaires au salut*, à cause du *mode imparfait* que conservent en nous les vertus chrétiennes même élevées, 346.

§ III. — *Nécessité d'une docilité toujours plus parfaite au Maître intérieur*, pour remédier au mode *imparfait* des vertus et avancer vraiment vers la

perfection, 350. — Le régime des dons; leur *mode surhumain* doit finir normalement par *prévaloir* sur le *mode humain* et imparfait des vertus, 353.

§ IV. — *L'inspiration spéciale du Saint-Esprit*, comparée à la grâce actuelle commune, 355-371. — Cette inspiration spéciale, relative à chaque don, a trois degrés principaux : 1° chez les commençants, 2° chez les progressants, 3° chez les parfaits, 371-385.

ART. VI. — *Caractère essentiel de la contemplation infuse. Comment procède-t-elle du don de sagesse et de la foi?* 386

§ I. — L'Esprit de sagesse dans l'Écriture, 387.

§ II. — Le don de sagesse et la contemplation infuse selon la théologie, 390. — Le rôle de la *charité* dans cette connaissance affective, et celui de l'*illumination spéciale* du Saint-Esprit, illumination dont l'intensité peut toujours croître ici-bas, 392-396. — La contemplation circulaire selon Denys et saint Thomas, son *obscurité translumineuse* ; elle est très différente d'une spéculation abstraite sur l'essence divine, 397. — *La grande ténèbre : La Déité*, supérieure à toutes les perfections divines qu'elle contient formellement et éminemment. L'obscurité de cette connaissance vient de ce qu'elle est supérieure à toute image et à toute idée distincte, 401-403.

§ III. — *Prédominance progressive* du *mode divin* du don de sagesse dans l'oraison pour remédier au *mode imparfait* des vertus, même élevées, 403. — La vie mystique est caractérisée par la prédominance du mode des dons, surtout du don de sagesse, prédominance devenue *fréquente et manifeste* pour un directeur expérimenté, 405. — Cependant dans la nuit des sens c'est le don de science qui domine, dans la nuit de l'esprit celui d'intelligence, 406. — Chez certaines âmes parfaites la prédominance du don de sagesse est éclatante et accompagnée de lumière prophétique, chez d'autres âmes parfaites moins contemplatives elle est diffuse, mais très réelle cependant, 407.

Dans la vie ascétique l'intervention des dons est soit latente et assez fréquente, soit manifeste et rare,

404 et 408. — En quoi la grâce de la contemplation infuse diffère des consolations sensibles : ce qui distingue, selon sainte Thérèse, les goûts spirituels des consolations *acquises* dans la méditation, 407. — Conciliation de diverses opinions, 409.

§ IV. — *La contemplation infuse* est un acte qui *procède*, quant à sa substance, *de la foi vive* et, quant à son mode surhumain, *du don de sagesse ou d'intelligence* (Cajetan et Joseph du Saint-Esprit), 410-412.

§ V. — *Les fruits du Saint-Esprit et les béatitudes.* « La paix de Dieu qui surpasse toute intelligence, et garde les esprits et les cœurs en Jésus-Christ. » Le plein épanouissement ici-bas de « la grâce des vertus et des dons », 412-417.

Tableau synoptique des conclusions de l'ouvrage, dans l'Introduction, fin, p. IX.

Table alphabétique, voir à la fin du second volume.

Imprimerie E. Aubin. — Ligugé (Vienne).